الاقتصاد في الاعتقاد

للإمام الغزالي

التمهيدات والقطب الأول

تقديم وتحليل

الدكتور

سامي عفيفي حجازي

الطبعة الأولى

١٤٠٩ هـ — ١٩٨٩ م

دار الطباعة المحمدية

٣ درب الأتراك بالأزهر / القاهرة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد رسول الله وعلى آله وصحبه ومن سار على هديه وتمسك بسنته إلى يوم الدين .

وبعـــد :

فهذه دراسة تحليلية لقضايا العقيدة الإسلامية كما صاغها الإمام الحجة أبو حامد الغزالي في كتابه الشهير « الاقتصاد في الاعتقاد » .

والكتاب بديع في ترتيبه ، عميق في أبحاثه ومسائله ، متواصل في في عطائه وإفادته ، منهجي في صياغته ومسالكه ، فلا عجب أن نجده يمثل المكانة الرفيعة بين كتب العقيدة لدى أهل السنة وغيرهم ، وأن نجد العلماء منذ ظهوره يحتفون به ويستلهمونه ...

ولما رأيت أن كثيرا من الباحثين والدارسين ومنهم طلاب العـــلم ورواد المعرفة يكادون أن يحرموا من نفحات هذا الكتاب العظيم لصعوبة عباراته التي صيغت بلغة عصر الإمام .

استخرت الله تعالى وبذلت قصارى جهدي وأعملت فكري لتجلية قضاياه وتيسيرها بتعليقات استصحبت خلالها فكر الإمام واستلهمت جوانب تراثه لأجعل القارئ يقرأ الاقتصاد في الاعتقاد بمعطيات عصره ولغة جيله ، وجعلت الشرح والتعليقات منفصولة عن نص الكتاب .

حتى يقف القارئ على معطيات هذا الكتاب الثمين في بابه ويكون لديه الحرية أيضا في إعمال فكره ومقارنته بما انتهيت إليه لتعم الفائدة .

وهذه هي التمهيدات والقطب الأول من الكتاب .

نسأل الله تبارك وتعالى أن يفقهنا في ديننا وأن ييسر لنا طريق العلم وينفعنا بما علمنا وأن يزيدنا علما ، وأن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم ، وأن ينفع القارئ والكاتب توفيقا وهداية إلى الحق والطريق المستقيم . « ربنا آتنا من لدنك رحمة وهيء لنا من أمرنا رشدا »

د . سامي حجازي

التعريف بالإمام الغزالى الملقب بحجة الإسلام

— ولد الإمام الغزالى فى القرن الخامس الهجرى عام ٤٥٠ هـ بمدينة طوس بخراسان واسمه محمد وكنى بأبى حامد ، ونشأ فى أسرة فقيرة تتكسب من غزل الصوف . ولما حفظ القرآن الكريم سافر إلى نيسابور وهناك تتلمذ على إمام الحرمين ضياء الدين الجوينى فدرس عليه علم المنطق وعلم الكلام وأصول الفقه . غير أنه لم يكتف بهذه العلوم من أستاذه بل صار يطلع على كتب الفلسفة ...

وقد تنقل الغزالى بين مدن كثيرة إشباعا لرغبته فى التوسع فى العلم وقد ألف وهو فى سن مبكرة كتباً كثيرة ... ثم التقى بنظام الملك وزير السلاجقة الذى كان يشجع أهل العلم وقد كانت له حظوة كبيرة عنده ثم كانت له مدرسة وتلاميذ ...ثم رأى بعد أن أقبلت عليه الدنيا أن يتفرغ إلى الزهد والتصوف فخرج الغزالى من بغداد تاركا متع الدنيا وحظوة السلاطين فتوجه إلى بلاد الشام وظل بها متعبداً بعيداً عن الناس ثم توجه إلى الحجاز ليؤدى فريضة الحج... ثم بعدها سافر إلى مصر... وبعد ذلك حن إلى وطنه طوس فسافر إليها حتى لقى ربه راضياً عنه عام ٥٠٥ هـ .

---

(١) راجع المنقذ من الضلال للإمام الغزالى تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود . الطبعة السادسة .

نبذة عن حياته

تناولنا في المقدمة السالفة بعضا من حياة الإمام الحجة أبي حامد الغزالي، وهنا قد يسأل سائل، هل هذه السطور تمثل حياة أبي حامد .؟ كلا ، فإن حياته حافلة بالمصابيح التي أضاء بها الطريق في كل مرحلة من مراحل عمره .

ونحن إذا كنا لا نستطيع من الناحية العلمية أن نورد هنا كل هذه التفاصيل إلا أنه في الإمكان أن نسجل في هذا المقام لمحات من حياته خاصة ما يلقي الضوء منها على بعض آرائه وأفكاره التي تمثل منهجه في تحصيل العلوم .

ولذا فلن نتمكن من أن نوفيه حقه في هذه العجالة التي نقف معه فيها حول كتابه الاقتصاد في الاعتقاد .

إذ من المستحيل على الباحث والدارس أن يكتب هنا وفي هذا المقام عن الإمام الغزالي كمكل متكامل من الناحية المذهبية ، لأن العقول قد حارت أمام تشعب آرائه ، وتنوع مؤلفاته ، وخصوبة أفكاره ، وشمولها وغزارتها .

— ذلك أنك إذا ارتديت رداء المتكلمين واعتنقت مذاهبهم ، وجدته إمام من أئمتهم ، وإذا تأملت ونظرت في الاتجاهات الفلسفية ، بالمعنى الاصطلاحي المحدد ، ثم راجعت ما قاله أبو حامد حتى في إثبات تهافتهم وتفكيرهم ، تجده قد أصبح فيلسوفا مثلهم .

وإذا لبست ثوب الصوفية وخضت تجربتهم ، وعاينت ما يعانونه في مجاهدة النفس بالخلق والسلوك ، رأيت أبا حامد قطبا من أقطابهم .

وهكذا تعمق الإمام في كل علوم عصره ، واستوعب موضوعاتها ،

وتبوأ مناصب التدريس وعكف على التأليف فى شتى أفرع العلوم الدينية من فقه وأصول فقه وأصول الدين — علم الكلام — وغير هذه العلوم مما تشتمل عليه مؤلفات أبى حامد التى تعتبر دائرة معارف متكاملة .

وفى كل ما تقدم ما يوقفنا على منهج الإمام الحجة فى تحصيل العلوم ، وقد ألف كتابه مقاصد الفلاسفة كتمهيد ومقدمة لكتابه تهافت الفلاسفة ردا على الفلاسفة القدماء، موضحا تهافت عقيدتهم وتباين كلامهم فيما يتعلق بالإلهيات ، وفى عام ٤٨٧هـ عهد إليه الخليفة المستظهر القيام بالرد على الباطنية والفلاسفة فألف عدة رسائل فى الرد عليهم(١) .

وهنا يحدثنا الإمام الغزالى فيبين لنا أن عصره كان مشتملا على اختلاف بنى البشر فيما بينهم فى المذاهب والاتجاهات مما أدى إلى كثرة الفرق وتباين الآراء ، وأن هذا بحر عميق، غرق فيه الأكثرون، وما نجا منه إلا الأقلون ، وكل فريق يزعم أنه الناجى(٢) .

ثم يقول : ولم أزل فى عنفوان شبابى — منذ راهقت البلوغ ، قبل بلوغ العشرين ، إلى الآن ، وقد أناف السن على الخمسين : أقتحم لجة هذا البحر العميق ، وأخوض غمرته خوض الجسور، لا خوض الجبان الحذور، أتوغل فى كل مظلمة ، وأتهجم على كل مشكلة ، وأقتحم كل ورطة، وأتفحص عن عقيدة كل فرقة ، وأستكشف أسرار مذهب كل طائفة ، لا ميز بين محق ومبطل .

إلى أن يقول : فظهر لى: أن العلم اليقينى . هو الذى ينكشف فيه المعلوم إنكشافا لا يبقى معه ريب ، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم(٣) .

---

(١) راجع الإمام الغزالى تهافت الفلاسفة تحقيق دكتور سليمان دينا ط ١٩٥٨م

(٢،٣) إنظر الإمام الغزالى المنقذ من الضلال تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود ص ٧٤ — ٧٦ ط السادسه ١٩٦٨م

وكل هذا يوقفنا على غاية الإمام الغزالى فى حفظ عقيدة أهل السنة، وحمايتها من تشويش أهل البدعة والضلال، ليس هذا فحسب بل نادى بوجوب إلجام العوام عن علم الكلام، وأنه يجب على العامى أن يقتصر فى الاستدلال على وجود الله ووحدانيته وكل مايشتمل عليه بناء الدين فى ذات الإنسان على ما جاء فى كتاب الله تعالى القرآن الكريم هذا من ناحية ومن ناحية ثانية ينبغى للعامى أن لا يدقق فى تقرير الأدلة، لأن ذلك أثمه أكثر من نفعه.

وهنا يضع الإمام الغزالى الجواب الكافى لمن سأل عن الدواء الشافى فيقرر أن أدلة القرآن الكريم مثل المـــاء ينتفع به كل الناس، وأما أدلة المتكلمين فهى مثل الدواء الذى لا ينفع كل الناس كما فى عبارته فهذه الأدلة تجرى للعوام مجرى الماء الذى جعل الله منه كل شىء حى، وما أخذه المتكلمون وراء ذلك من تنقير وتوجه سؤال وتوجيه أشكال فضرره فى حق أكثر الخلق ظاهر(١).

وهكذا يتضح لنا ما قصدنا إليه وهذا ما يؤكده فى مقدمته التاليه.

---

(١) الإمام الغزالى الجام العوام عن علم الكلام تحقيق رياض مصطفى ص٩٠ ط ١٩٨٦م

مقدمة الاقتصاد فى الاعتقاد للإمام الحجة

أبى حامد الغزالى

الحمد لله الذى اجتبى من صفوة عبادة عصابة(١) الحق وأهل السنة ، وخصهم من بين سائر الفرق بمزايا اللطف والمنة ، وأفاض عليهم من نور هدايته ما كشف به حقائق الدين ، وأنطق ألسنتهم بحجته التى قمع بها ضلال الملحدين ، وصفى سرائرهم عن وساوس الشياطين ، وطهر ضمائرهم عن نزعات الزائغين ، وعمر أفئدتهم بأنوار اليقين حتى اهتدوا بها إلى أسرار ما أنزله على لسان نبيه وصفيه محمد صلى الله عليه وسلم سيد المرسلين .

واطلعوا على طريق التلفيق(٢) بين مقتضيات الشرائع وموجبات العقول .

وتحققوا أن لا معاندة بين الشرع المنقول والحق المعقول :

وعرفوا أن من ظن من الحشوية وجوب الجمود على التقليد واتباع الظواهر ما أتوا به إلا من ضعف العقول وقلة البصائر .

وأن من تغلغل من الفلاسفة وغلاة المعتزلة فى تصرف العقل حتى صادموا به قواطع الشرع ما أتوا به إلا من خبث الضمائر .

فميل أولئك إلى التفريط ، وميل هؤلاء إلى الإفراط ، وكلاهما بعيد عن الحزم والاحتياط .

---

(١) لعل الأنسب أن تكون عصبة بدلا من عصابة

(٢) لعل الأنسب أن تكون التوفيق بدلا من التلفيق

بل الواجب المحتوم فى قواعد الاعتقاد ملازمة الاقتصاد والاعتماد على الصراط المستقيم.

، فكلا طرفى قصد الأمور ذميم، وأنى يستتب الرشاد لمن يقنع بتقليد الأثر والخبر، وينكر مناهج البحث والنظر ؟!!

أولا يعلم أنه لا مستند للشرع إلا قول سيد البشر — ﷺ — وبرهان العقل هو الذى عرف به صدقه فيما أخبر .؟

وكيف يهتدى للصواب من اقتفى محض العقل واقتصر، وما استضاء بنور الشرع ولا استبصر . ؟

فليت شعرى كيف يفزع إلى العقل من حيث يعتريه العى والحصر .

أولا يعلم أن خطى العقل قاصر وأن مجاله ضيق منحصر ؟

هيهات قد خاب على القطع والثبات ، وتعثر بأذيال الضلالات من لم يجمع بتأليف الشرع والعقل هذا الشتات أى التفرق .

فمثال العقل البصر السليم عن الآفات والأدواء .

ومثال القرآن الشمس المنتشرة الضياء فأخلق بأن يكون طالب الاهتداء ، المستغنى بأحدهما عن الآخر فى غمار الأغبياء .

فالمعرض عن العقل مكتفيا بنور القرآن ، مثال المتعرض لنور الشمس مغمضا للأجفان ، فلا فرق بينه وبين العميان .

فالعقل مع الشرع نور على نور ، والملاحظ بالعين لأحدهما على الخصوص متدل بحبل غرور .

وسيتضح لك أيها المشوق إلى الاطلاع على قواعد عقائد أهل السنة، المقترح تحقيقها بقواطع الأدلة ، أنه لم يستأثر بالتوفيق ، للجمع بين الشرع والتحقيق فريق سوى هذا الفريق .

فاشكر الله تعالى على اقتفائك لآثارهم وانخراطك فى سلك نظامهم وعيارهم ، واختلاطك بفرقتهم ، فعساك أن تحشر يوم القيامة فى زمرتهم .

نسأل الله تعالى أن يصفى أسرارنا عن كدورات الضلال ، ويغمرها بنور الحقيقة ، وأن يخرس ألسنتنا عن النطق بالباطل ، وينطقها بالحق والحكمة ، إنه الكريم الفائض المنة ، الواسع الرحمة (١) .

---

(١) الإمام الغزالى مقدمة الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٤ ط ١٩٦٦

سبب تسمية الإمام لكتابة بالاقتصاد فى الاعتقاد

يتضح ذلك من خلال مقدمته السالفة والتى بين فيها العلاقه بين الشرع والعقل ، وأن الشريعة سبيل إلى حياة النفوس وغذاء العقول وذلك ببيان دوائر بناء الدين فى ذات الإنسان وأنه لم تطمئن نفس الإنسان ولم يرض قلبه فى أى مرحلة من مراحل حياته إلا بعد أن فكر فى تلك القوة العليا واعتقد أنه وصل إليها ودان لها بالطاعة(١) .

وهذا هو الطريق الذى أراد الإمام الغزالى أن يجليه لبنى البشر بإيقاظ منبهات الفطرة فى الإنسان ، وهو طريق أهل السنة الذى دافع عنه معلياً منهجهم ،مهاجماً أعداءهم ، موضحاً أن أهل السنة هم الذين هداهم الله تعالى إلى سبيله المستقيم ، وألهمهم فهم شرعه القويم .

كان فى البيئة الإسلامية تيـــارات متعددة يتسم أحدها بالتفريط أى التقصير ، ويتسم بعضها الآخر بالإفراط أى الإسراف حيث نادى أصحاب الاتجاه الأول بإهمال العقل والوقوف عند ظواهر النصوص الشرعية ، وأنها هى الوسيلة الوحيدة لإدراك جميع العقائد الدينية بالتمشى مع ظاهر النصوص فقالوا إن لله يداً جارحة وله وجه وجسد وله جلوس على العرش إلى آخر ما قالوا مما يصادم العقل السليم ، ومن هؤلاء طائفة الحشوية التى تنادى وتقرر كما يقول الإمام الغـزالى بوجوب الجمود على التقليد واتباع الظواهر ليس فقط بحسب ، بل والاقتناع بتقليد الأثر والخبر وإنكار مناهج البحث والنظر . وهذا يعنى إهمال عمل العقل فى مفهومهم.

---

(١) دكتور محمود حب الله الحياة الوجدانية والعقيدة الدينية ص ٢٠٥ ، ص ٢٠٩

وعلى هذا نستطيع أن نقول إن هذا الجمود والتمشى مع ظاهر النصوص أمر طيب فى ظاهره ولكنه فى نفس الوقت ينطوى على إبطال إدراك النصوص الشرعية نفسها ، إذ الإنسان يدرك صحة النص الشرعى عن طريق معرفته لصدق الرسول ﷺ وصدق المرسل له ووجوده سبحانه وسائر صفاته الكمالية .

وهذه الأمور الجليلة تعرف بواسطة العقـــل ومناهجه ، لا بواسطة النصوص وظواهرها ، فلو عزلنا العقل عن العقائد الدينية بقيت النصوص الشرعية دون أساس يثبت صحتها . وهذا هو معنى قول الإمام الغزالى . وأنى يستتب الرشاد لمن يقنع بتقليد الأثر والخـــبر وينكر مناهج البحث والنظر ؟ أو لا يعلم أنه لا مستند للشرع إلا قول سيد البشر ﷺ وبرهان العقل هو الذى عرف به صدقه فيما أخبر ؟

فالعقل ، كما يقول أبو الحسن البصرى : ينبوع الأدب هو العقل الذى جعله الله للدين أصلا وللدنيا عماداً(١) . فالعقل من أعظم النعم الإلهية على الإنسان ، وهو ميزته على سائر المخلوقات به يفكر ويفهم ويدرك ويتصور ، وعلى هداه يعرف الحق ويدرك الصواب وقول المخالفين والموهمين ، وبهذا تتضح بعض مخاطر إهمال التمسك ببراهين العقل الصادقة فى عقائد الدين ، ويتبين معنى قول الإمام الغزالى كما أسلفنا ، أن من ظن من الحشوية وجوب الجمود على التقليد واتباع الظواهر ما أتوا به إلا من ضعف العقول ، وقلة البصائر . وهذا هو موقف أصحاب الاتجاه الأول .

أما أصحاب الاتجاه الثانى : فقد بالغوا فى استخدام العقل إلى الدرجة التى يتجاوزون فيها حدود التعقل إذ أطلقوا للعقل العنان والحرية فى التفكير

---

(١) أبو الحسن البصرى أدب الدنيا والدين ص ٢ ط الأولى — دار الكتب المصرية .

وهؤلاء هم غلاة المعتزلة والفلاسفة الذين يزعمون أشياء لا تتفق مع الشرع وتنامى هؤلاء وهؤلاء أن العقل مهما بلغت الثقة به محدود الطاقات والملكات فلا يدخل فى دائرة إمكانه إذن ، إدراك كل شىء أو الحكم على جميع الأشياء . وعلى هذا فكمال المعرفة محال بالنسبة للإنسان ، وتلك حقيقة لا يمارى فيها ، وما أصدق من قال: إن كمال الإدراك البشرى، وتمام المعرفة الإنسانية لا يكونان إلا بإدراك أن هناك حقائق غير نهائية لا ينتهى إليها إدراك ، ولا يحيط بها بشر . فالعقل الإنسانى عاجز بنفسه عن الوصول إلى كل ما يهدف إليه من العقائد الدينية ومن النظريات المتعلقة بما وراء الطبيعة من موجودات وإن كان قادرا على فهمها حين يوجه إليها موجه، ولهذا كان فى حاجة إلى من يظاهره حتى يبلغ غايته ، وهؤلاء الظهراء هم الرسل والأنبياء(١) . لا ما يزعمه غلاة المعتزلة والفلاسفة ، فمن الفلاسفة من قال إن الله ليس مختاراً فى إيجاد العالم بل هو علة فى إيجاده ،وأن الصفات عين الذات . . . إلى غير ذلك من الأباطيل التى باعدت بينهم وبين الحق .

وغلاة المعتزلة قاسوا أفعال الخالق سبحانه وتعالى على أفعال المخلوقين فى الخير والشر وظنوا أن الخير والشر من الله كالخير والشر من الإنسان، وأنه لا فارق بين الخالق والمخلوق ، ومن ذلك قولهم إن الله يجب عليه رعاية مصالح العباد ويجب عليه ثواب المطيع وتعذيب العاصى .. إلى غير هذا من آرائهم المتعددة .

المجافية للمنطق والفطرة بتحميل العقل الإنسانى — وهو المحدود ، فوق ما يحتمل بالخوض فى غمار الغيبيات ، مع اختلاف طبيعة كل منهما عن الآخر فالسفينة لا تجرى فوق اليابسة ، والجواد لا يركض فوق الماء !

---

(١) دكتور محمود حب الله المرجع السابق ص ٢٥٩

ومن هنا أصيب العقل لدى أصحاب هذا الاتجاه بمجافاة الفطرة الإنسانية وذلك لأن كل شيء عنده لا بد أن يخضع لماذا ؟ وكيف . ولماذا ؟ حتى ولو كان الأمر متعلقا بالذات الإلهية . . . سبحان الله !

فلم يكتف هؤلاء بتجاوز الحدود فى استعمال العقل بل قاموا مع ذلك بتأويل النصوص الشرعية القاطعة إذا تعارضت مع ما نادوا به وهذا معنى قول الإمام الغزالى : وأن من تغلغل من الفلاسفة وغلاة المعتزلة فى تصرف العقل حتى صادموا به قواطع الشرع وما أتوا به إلا من خبث الضمائر .

والحق أن للعقل حدوداً لا يصح للعاقل أن يتخطاها بعقله، فإذا ما أراد الإنسان أن يدرك ما وراء هذه الحدود فإنه يحتاج إلى وسيلة أخرى . كما يقول الإمام الغزالى ، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام بل بنور قذفه الله تعالى فى الصدر ، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف فمن ظن أن الكشف لحقائق الأمور موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة الله الواسعة(١) .

وفضلا عن ذلك فإن العقل قد يقع فى الخطأ فى قضايا العقيدة الغامضة بالنسبة له ومن ثم يحتاج أيضا إلى وسيلة أخرى تصحح له خطأه ولهذا كان فى حاجة إلى من يظاهره حتى يبلغ غايته كما قلنا وهؤلاء الظهراء هم الأنبياء والرسل (٢) ، فالاكتفاء بالعقل وحده يضيق دائرة معرفة الإنسان ، فضلا

(١) المنقذ من الضلال للإمام الغزالى تحقيق دكتور عبد الحليم محمود ص ٧٩

(٢) دكتور محمود حب الله المرجع السابق .

عن أنه قد يتردى فى الخطأ دون أن يجد من يهديه إلى الحقيقة ، وهذا هو معنى قول الإمام الغزالى وكيف يهتدى للصواب من اقتفى محض العقل واقتصر وما استضاء بنور الشرع ولا استبصر . إلى أن يقول : فليت شعرى كيف يفزع إلى العقل من حيث يعتريه العمى والحصر .

أو لا يعلم أن خطى العقل قاصر وأن مجاله ضيق منحصر ؟

وهذا ما يقرره الإمام الشاطبى : فى قوله : إن الله جعل للعقول فى إدراكها حدا تنتهى إليه لا تتعداه ولم يجعل لها سبيلا إلى الإدراك فى كل مطلوب ، ولو كانت كذلك لاستوت مع البارى تعالى فى إدراك جميع ما كان وما لا يكون .

وقد دخل فى هذه الكلية ذوات الأشياء جملة وتفصيلا وصفاتها ، وأحوالها وأفعالها وأحكامها جملة وتفصيلا .

فالشيء الواحد من جملة الأشياء يعلمه البارى تعالى على التمام والكمال بحيث لا يعزب عن علمه مثقال ذرة ، لا فى ذاته ولا فى صفاته ، ولا فى أحكامه ، ولا فى أحواله .

بخلاف العبد ، فإن علمه بذلك الشيء قاصر ناقص(١) .

وعلى هذا فالعقل وإن كان أشرف ما وهب الإنسان وفضله الله به على كثير من خلقه وبه يكون الإنسان قويا عاليا — إلا أنه أيضا يكون به فى أسفل سافلين قال تعالى : « والعصر إن الإنسان لفى خسر

---

(١) الإمام الشاطبى — الاعتصام — جـ ٣ ص ٢١٦ — طبعة المنار سنة ١٣٣٢ هـ .

إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر »(١) .

ولما رأى الإمام الغزالى هذا كله كما هو واضح من خلال العرض السابق لأصحاب الاتجاه الأول من الجمود والإفراط ، وأصحاب الاتجاه الثانى من الحرية المطلقة فى التفكير والتفريط فى النصوص الشرعية هاله هؤلاء وهؤلاء . ولذا يقول :

فميل أولئك إلى الإفراط وميل هؤلاء إلى التفريط ، وكلاهما بعيد عن الحزم والاحتياط ، بل الواجب المحتوم فى قواعد الاعتقاد ملازمة الاقتصاد والاعتماد على الصراط المستقيم .

ومن هنا ألف الإمام الغزالى كتابه هذا وسماه الاقتصاد فى الاعتقاد ليدافع عن مذهب أهل السنة الذى هو وسط بين الإفراط والتفريط فهو لم يهمل الشرع ولم يهمل العقل السليم وذلك لأن أصحابه يتمسكون بهما معا ويستعملون كلا منهما فى دائرته وداخل حدوده كما ينبغى أن يكون ، وهنا يوقفنا الإمام الغزالى على قيمة الارتباط بين الشرع والعقل بقوله :

فمثال العقل البصر السليم عن الآفات والأدواء ، ومثال القرآن الشمس المنتشرة الضياء . فأخلق بأن يكون طالب الاهتداء المستغنى بأحدهما عن الآخر فى غمار الأغبياء .

ثم يفصل هذا الإجمال فيقول :

فالمعرض عن العقل مكتفياً بنور القرآن مثاله المتعرض لنور

---

(١) سورة العصر .

الشمس ، مغمضا للأجفان ، فلا فرق بينه وبين العميان فالعقل مع الشرع نور على نور ، والملاحظ بالعين العور لأحدهما على الخصوص متدل بحبل غرور ...

ثم يختم الإمام الحجة مقدمة كتابه بأن من يسير فى طريق أهل السنة عليه أن يشكر ربه على أن وفقه فى السير فى هذا الاتجاه عساه أن يكون معهم ويحشر فى زمرتهم .

باب فيما يشتمل عليه كتاب الاقتصاد
فى الاعتقاد

وفى هذا المقام يقول الإمام الغزالى ولنفتتح الكلام ببيان اسم الكتاب وتقسيم المقدمات والفصول والأبواب .

أما اسم الكتاب فهو : الاقتصاد فى الاعتقاد :

وأما ترتيبه فهو مشتمل على أربع تمهيـــدات تجرى مجرى التوطئة والمقدمات .

وعلى أربع أقطاب تجرى مجرى المقاصد والغايات . . .

التمهيد الأول : فى بيان أن هذا العلم من المهمات فى الدين .

التمهيد الثانى : فى بيان أنه ليس لجميع المسلمين بل لطائفة منهم مخصوصين .

التمهيد الثالث : فى بيـان أنه من فروض الكفايات لا من فروض الأعيان .

التمهيد الرابع : فى تفصيل مناهج الأدلة التى أوردتها فى هذا الكتاب .

وأما الأقطاب المقصودة وجملتها مقصورة على النظر فى الله تعالى ، فإنا إذا نظرنا فى العالم لم ننظر فيه من حيث إنه عالم وجسم وسماء وأرض بل من حيث إنه صنع الله سبحانه .

وإن نظرنا فى النبى عليـــه السلام لم ننظر فيه من حيث إنه إنسان وشريف وعالم وفاضل بل من حيث إنه رسول الله وإن نظرنا فى أقواله لم ننظر من حيث إنها أقوال ومخاطبات وتفهيمات، بل من حيث إنها تعريفات

من الله تعالى ، فلا نظر إلا فى الله ولا مطلوب سوى الله ، وجميع أطراف هذا العلم يحصرها النظر فى ذات الله تعالى وفى صفاته سبحانه وفى أفعاله عز وجل وفى رسول الله — ﷺ — وما جاءنا على لسانه من تعريف الله تعالى ، فهى إذن أربعة أقطاب .

القطب الأول : النظر فى ذات الله تعالى — من حيث إثبات الوجود له تعالى وصفاته التنزيهية والتى هى القدم والبقاء ومخالفته للحوادث فليس بجسم ولا عرض ولا هو محدود ولا هو مخصوص بجهة كما أنه معلوم وجملة القول أن هذا القطب يشتمل على عدة دعاوى .

القطب الثانى : ويشتمل على صفات الله تعالى وهى صفات المعانى السبعة — القدرة والإرادة والعلم والحياة والسمع والبصر والكلام كما يشمل أحكام هذه الصفات ولوازمها وما يفترق فيها وما يجتمع من الأحكام وأن هذه الصفات زائدة على الذات وقديمة وقائمة بالذات ولا يجوز أن يكون شىء من الصفات حادثا .

القطب الثالث : فى أفعال الله تعالى — وفيه سبعة دعاوى وتتمثل فى أنه لا يجب على الله تعالى التكليف ولا الخلق ولا الثواب على التكليف ولا رعاية صلاح العباد ولا يستحيل منه تكليف ما لا يطاق ولا يجب عليه العقاب على المعاصى ولا يستحيل منه بعثة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام بل يجوز ذلك وفى مقدمة هذا القطب بيان معنى الواجب والحسن والقبيح .

القطب الرابع : فى رسول الله — ﷺ — وما جاء على لسان رسولنا محمد — ﷺ — من الحشر والنشر والجنة والنار والشفاعة وعذاب القبر والميزان والصراط وفيه أربعة أبواب .

الباب الأول : فى إثبات نبوة محمد ﷺ .

الباب الثانى : فيما ورد على لسانه فى أمور الآخرة .

الباب الثالث : فى الإمامة وشروطها .

الباب الرابع : فى بيان القانون فى تكفير الفرق المبتدعة .

وبهذا نكون قد وقفنا على محتويات هذا الكتاب ، ونبدأ بعون الله وتوفيقه فى الحديث عن التمهيدات .

التمهيد الأول

فى بيان أن الخوض فى هذا العلم مهم فى الدين

وقبل البيان لمراد الإمام الغزالى فى هذا المقام نتساءل عن أهمية دراسة علم الكلام فى العصر الحديث .

وهل لا يزال له دور من حيث إنه علم يهدف إلى بيان العقيدة والدفاع عنها بالأدلة العقلية ضد شبهات الخصوم الجافين للمنطق والفطرة ؟.

وهل يقف دوره على الزمن الذى كانت فيه هذه الفرق البعيدة عن الصواب وقيامه بالرد عليها . . . أم يتعداه إلى زماننا الحاضر والمستقبل أى وإلى يوم الدين .

لنيل السعادة الأبدية التى هى غاية ما يتمناه الإنسان فى هذه الحياة والاشتغال بما لا يوصل إلى هذه السعادة ضياع وخسران ؟ .

وببيان هذه النقاط نقف على مقصود هذا العلم .

وهل كان ابن خلدون المتوفى عام ٨٠٨ﻫ على حق حين ذكر أنه لم تعد الحاجة إلى علم الكلام ، إذ الملاحدة والمبتدعة قد انقرضوا والأئمة من أهل السنة كفونا شأنهم فيما كتبوا ودونوا والأدلة العقلية إنما احتاجوا إليها حين دافعوا ونصروا (١) .

كل هذه الأسئلة تمثل الأسس التى أقام عليها الإمام الغزالى حديثه فى هذا المقام وعلى هذا يمكننا أن نجيب على هذه الاستفسارات من خلال

---

(١) ابن خلدون المقدمة ص ٤٦٧ ط الرابعة ١٩٨١ بيروت .

عرض الإمام الغزالى ومن خلال عرض موقفنا من علم الكلام فى العصر الحديث وأن الخوض فيه كما قال الغزالى مهم فى الدين .

ولكن قبل تناول البيان لهذه القضايا التى جمعها الإمام الغزالى لأهمية علم الكلام ينبغى أن نقف على معنى هـــذا العلم والقضايا التى يبنى عليها وأهميته فى الدين .

أولا : تعريف علم الكلام : علم التوحيد :

المعنى اللغوى لعلم التوحيد : يدور أى معنى من المعانى فى فلك ودائرة اللفظ المطلق له على حسب ما بينهما من رابطة تجمعها فى الأصل والاشتقاق ، وعلى هذا فالتوحيد فى اللغة مصدر وحد بتشديد الحاء تقول : وحدت الشيء أى جعلته واحدا أو اعتقدته واحداً ، والواحد من صفات الله تعالى معناه أنه لاثانى له ذوالوحدانية والتوحيدوأنه المنفرد بالإيجاد والتدبير (١) .

وعلى هـــذا فالتوحيد فى اللغة العلم بأن الله واحد لا شريك له أى انفراد المعبود بالعبادة التى هى الطاعة وهى أبلغ من العبودية لأنها غاية الخضوع والتذلل التى لايستحقها إلامن له غاية الأفضال(٢) .

وكما قال ابن منظور فى لسان العرب التوحيد الإيمـان بالله وحـده لاشريك له (٣) .

قال تعالى : « قل هو الله أحد » وأما الأدلة من السنة فكثيرة منها

---

(١) دكتور مصطفى عمران المقدمة فى علم الكلام ص ٣٥

(٢) راجع بصائر ذوى التميز فى لطائف الكتاب العزيز ج ٩ ص ٤

(٣) ابن منظور لسان العرب مادة وحده .

قول الرسول ﷺ من قال لا إله إلا الله دخل الجنة ، إلى غير ذلك من الأحاديث الدالة على توحيد المعبود وانفراده بالعبادة ، وهذا يوقفنا على معنى التوحيـــد فى الشرع الذى جاء به الدين وأنه إفراد المعبود الحق بالعبادة مع اعتقاد وحدته فى الذات والصفات والأفعال ، أى نفى التعدد فى ذاته تعالى وفى صفاته وأفعاله(١) . وبعد بيان المعنى اللغوى والشرعى نقف مع المعنى الاصطلاحى لعلم التوحيد :

الاصطلاح على الشىء الدلالة على معناه باتفاق وذلك إنما يشعر بحقيقته ويناسب موضوعه ويعين مدلوله من غير لبس ولا إخلال. وهذا العلم عرف بالحد كما عرف بالرسم . والأول أى التعريف بالحد، إنما يكون بأخذ موضوع هذا العلم الذى يراد حده فى التعريف ، ولذا فالتعريف بالحد إنما يكون بالذاتيات أى بالماهية والحقيقة وأما التعريف بالرسم فإنما هو تعريف بالأمر الخارج عن الشىء المعرف والمميز له عن جميع ماعداه وقد يتأتى ذلك بتعريف الشىء بفائدته والغاية منه فإنها خارجة عن ماهيته ولذا ذكر العلماء رسوماً متعددة لعلم التوحيد ، وما ذلك إلا لأنه العلم الذى يتناول جليل الكلام ودقيقه . ولذا فقد وردت عدة تعريفات لعلم الكلام نذكر منها .

تعريف الجرجانى : بأنه علم باحث عن الأعراض الذاتية للموجود من حيث هو على قاعدة الإسلام(٢) . والمراد بالعلم مطلق الإدراك .

وهذا التعريف يقوم على بيان موضوع علم التوحيد باعتبار أن

---

(١) سورة الإخلاص وراجع الشيخ محى الدين عبد الحميد شرح جوهرة التوحيد .

(٢) السيد الشريف الجرجانى التعريفات ص ١٥٦ ط الأولى ١٩٨٣ م بيروت .

موضوعه ذات الله تبارك وتعالى من حيثيات اعتقادية ، ولما كان العلم هو الذى يبحث فيه جاء اللفظ على سبيل المجاز ، وأنه الباحث بينما العلم هو مادة البحث .

كما ورد فى هذا المقام تعريف الإمام محمد عبده بأنه العلم الذى يبحث فيه عن وجود الله تبارك وتعالى وما يجب أن يثبت له من صفات وما يجوز أن يوصف به ، وما يجب أن ينفى عنـــه ، وعن الرسل لإثبات رسالتهم، وما يجب أن يكونوا عليه ، وما يجوز أن ينسب إليهم وما يمتنع أن يلحق بهم(١) . وعن بيان الحياة الآخرة أى السمعيات التى أتى بها الشرع الشريف ، ودلل عليها القرآن الكريم والسنة المطهرة باعتبارها مضيات يجب التصديق بها ، ولا يتم الإيمان الكامل بدونها .

كما ذكر العلماء له رسوماً متعددة تختلف فيما بينها بحسب الغاية ومن هذه التعريفات تعريف الإمام عضد الدين الإيجى فى كتابه المواقف بأنه : علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه، والمراد بالعقائد مايقصد فيه نفس الاعتقاد . دون العمل . وبالدينية المنسوبة إلى دين محمد — ﷺ(٢) — كما ورد عن بعض الباحثين أن التوحيد يطلق بإطلاقين :

أولا : المعنى الشرعى الذى جاء به الإسلام وقرره القرآن الكريم فى كثير من صوره وآياته أعنى إفراد المعبود بالعبادة مع اعتقاد وحدته ذاتاً وصفات وأفعالا .

ثانياً : بالمعنى الاصطلاحى المدون : وهو العلم الذى يقتدر معه على

---

(١) الإمام محمد عبده رسالة التوحيد ص ٧ ط الشعب .

(٢) الإمام عضد الدين الإيجى المواقف حـ ١ ص ٣٤ — ٤٣

إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه ، أو هو العلم الباحث فيما يجب لله تعالى وما يستحيل وما يجوز وعن السمعيات(١) .

وعلى هذا يتضح أن هدف علم الكلام الدفاع عن العقيدة ضد الخصوم . لكنه يتضمن فى نفس الوقت هدف اجتذاب هؤلاء الخصوم إلى دائرة الإيمان . وعلى ضوء ماتقدم فإن هذه التعريفات التى ذكرناها وغيرها مما لم نذكره تشير إلى أن علم الكلام له هدف إيجابى وآخر دفاعى .

أما الأول وهو الهدف الإيجابى فيتمثل فى إثبات قضايا العقيدة بالنقل ثم بالعقل .

وأما الآخر وهو الهدف الدفاعى فيتمثل فى الدفاع عن قضايا العقيدة ضد خصومها(٢) . وذلك بالمصابيح التالية :

(ا) توضيح العقائد الدينية وإثباتها على الغير أى إلزامه بها .

(ب) الدفاع عنها وتفنيد الشبهات التى يثيرها الخصوم حولها .

(جـ) إبطال العقائد المخالفة لها .

ومن هنا يتضح أن علم الكلام لم ينشأ رغبة من المتكلمين فى الجدل والبعد عن الصواب وإنما نشأ دفاعاً عن قضايا الدين والتى هى جليل الكلام ودقيقه أى قواعده الأساسية ونعنى بذلك الاعتقادات أو العقائد وتتمثل فى النقاط التالية :

---

(١) الدكتور سليمان سليمان خميس مذكره فى التوحيد عام ١٩٦٣ م نقلا عن الدكتور مبارك حسن علم التوحيد ص ١٠

(٢) راجع دكتور على المغربى الفرق الكلامية الإسلامية ص ١٢ ط الأولى ١٩٨٦ م .

١ — ما يتعلق بالله تعالى من وجوده تعالى ووحدانيته وسائر صفاته وبالإجمال كل كان يليق بذاته المقدسه يجب أن يثبت له وكل نقص لا يليق بذاته المقدسة يجب أن يتنزه عنه كما فى قوله تعالى ليس كمثله شىء وهو السميع البصير . وهذا جانب الإلهيات والتى تتعلق بالله تعالى وصفاته وأفعاله .

٢ — ما يتعلق بإرسال الرسل من حيث الوجوب والجواز والاستحالة .

وهذا جانب النبوات والتى يقوم البحث فيها حول النبوة والرسالة وصفات الأنبياء والرسل والمعجزات التى يظهرها الله تعالى على أيديهم تأييدا لهم .

٣ — السمعيات وهى المسائل التى لا تتلق إلا من الشرع أى بما أخبر به الرسل من الغيب مثل البعث والجنة والنار والحساب والميزان والصراط والحوض وكل ما يتعلق باليوم الآخر من مباحث ويسمى هذا المبحث بالسمعيات لأنه لا يعرف إلا بالسماع من الشرع .

أما دقيق الكلام فيقصد به كما قال صاحب المواقف(١) المقدمات العقلية التى لا بد منها لإثبات العقائد والتدليل عليها مثل الجوهر والعرض .. والمعرفة ووسائلها والأدلة وأنواعها .

وعلى هذا فلم يكن علم الكلام يقوم على الدفاع عن العقيده وفقط بل ودرءا للخطر الذى كان يتهدد قضايا الدين وهذا ما أشار إليه الإمام الغزالى فى قوله ومقصود هذا العلم إقامة البرهان على وجود الله تعالى وصفاته وصدق الرسل .

(١) الإيجى المواقف الموقف الأول فى المقدمات صـ ٥٦

ولذا يقرر الإمام الغزالى أنه يمكن حصر موضوع علم التوحيد فى الله سبحانه وتعالى . وهنا قد يقول قائل : كيف يكون موضوع علم التوحيد هو الله . وهذا العلم يقوم البحث فيه حول حدوث العالم والنبوة والسمعيات ومنها المعاد وهى مغايرة لله سبحانه وتعالى . وهنا نقف على شمول نظرة الإمام الغزالى فنحن نبحث فى العالم لا من جهة ماديته وأقسامه بل من جهة أنه خلق الله وصنعه .

وفى النبى من حيث إنه رسول الله، وفى السمعيات من حيث إنها خبر عن الله سبحانه وتعالى ووحى منه فالكل متعلق بالله جل جلاله .

إنا إذا نظرنا فى العالم لم ننظر فيه من حيث إنه عالم وجسم وسماء وأرض بل من حيث إنه صنع الله .

وإن نظرنا فى النبى عليه الصلاة والسلام لم ننظر فيه من حيث إنه إنسان وأمين وعالم وفاضل بل من حيث إنه رسول الله .

وإن نظرنا فى أقواله لم ننظر من حيث إنها أقوال ومخاطبات وتفهيمات بل من حيث إنها تعريفات بواسطة من الله تعـالى فلا نظر إلا فى الله ولا مطلوب سوى الله سبحانه وتعالى .

وإلى هنا نكون قد وقفنا على مفهوم علم التوحيد وموضوعه ونعود إلى ما كنا بصدد الحديث عنه حول الشق الثانى من الاستفسارات التى تمثل الأسس التى أقام عليها الإمام الغزالى هذه الدعوى ، وهنا يمكننا أن نقرر أن هناك فارقا بين الإسلام والفكر الإسلامى .

فالإسلام : هو دين الله تعالى المنزل على خاتم الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد — ﷺ — ومصدر الإسلام هو الكتاب والسنة .

أما الفكر الإسلامى فهو العمل العقلى للمسلمين فى فهم ما جاء فى الكتاب والسنة .

ومن ثم فإن الإسلام لأنه يعتمد على وحى معصوم لا أختلاف ولا تناقض فيه .

أما الفكر الإسلامى فما لا شك فيه يمكن أن يقع فيه الأختلاف حسب اجتهادات المجتهدين ومستوياتهم الفكرية المرتبطة بنقاء الفطرة أو عدم نقائها ، ومن هنـــا تجمع أصحاب البدع والضلالات تحت راية الإسلام وحاربوا أهل السنة والجماعة بدعوى الحفاظ على قضايا الدين فى نفوس بنى البشر وفات هؤلاء المبتدعة أن دوائر بناء الدين فى ذات الإنسان تقوم على :

— التكاليف البدنية .

— والتكاليف القلبية .

فالأولى : أى التكاليف البدنية تتكون من التشريعات الإلهية التى تحكم جميع أفعال المسلمين والعلم الذى يتناولها هو علم الفقه كما وضحه سعد الدين التفتازانى فى شرحه للعقائد النسفية بقوله : اعلم أن الأحكام الشرعية منها ما يتعلق بكيفية العمل وتسمى فرعية وعملية ومنها ما يتعلق بالأعتقاد وتسمى أصلية واعتقادية ، والعلم المتعلق بالأولى يسمى علم الشرائع والأحكام والثانية علم التوحيد (١) .

والأدلة المشار إليها فى كلام التفتازانى هى الأدلة النصية الشرعية أو الأدلة العقلية المؤيدة لها .

وعلى هـذا تتأكد حاجتنا إلى علم الكلام هذا من ناحية ومن ناحية أخرى إذا جاز لنا أن نتغاضى عن الأهـداف التى يحققها علم الكلام

---

(١) التفتازانى شرح العقائد النسفية ص ١٩

واعتبرنا هذا الهدف — أعنى الدفاع عن الإسلام والرد على خصومه — هو المقياس الذى يوزن به قضايا هـــذا العلم ، فإن الحاجة إليه تكون مرتبطة بخصوم الإسلام من المبتدعة والملاحدة .

ومن ثم فلم تكن هناك ضرورة لوجود هذا العلم فى عصر ابن خلدون حيث أختفى الملاحدة والمبتدعة وقد أشار إلى هـذا فى قوله : ينبغى أن يعلم أن هذا العلم الذى هو علم الكلام غير ضرورى لهذا العهد على طالبى العلم ، إذ الملاحـدة والمبتدعة قد أنقرضوا والأئمـة من أهل السنة قد كفونا شأنهم فيما كتبوا ودونوا(١)

ولمـا كان علم الكلام يقوم بالرد على الملحدين فإن سمة الإلحاد فى هذا العصر هى الفهم الخاطىء لقضايا العلم ، فهو الحاد باسم العلم وما أشبه اليوم بالأمس ، والليلة بالبارحة حيث إن الأئمة الأوائل كالحسن البصرى وأبى حنيفـة والأصفهانى والغزالى قد أجازوا الاشتغال به لظهور أهل الأهواء والبدع

إن الفـكر الإنسانى سلسلة متصلة الحلقات ، يتصل فيها الماضى بالحاضر والمستقبل وتزداد هذه الصلة وثوقا إذا كان موضوع ذلك الفـكر يتصل بقضايا العقيدة .

ومن هنا فلم يقف دور علم الكلام على الزمن الماضى وإنما يتعداه إلى زماننا الحاضر وعلى هـذا فإننا نستطيع أن نقرر أن واقع العالم اليوم وفى عصرنا الراهن يؤكد حاجتنا الملحة إلى وجود علم الكلام كى يقوم بالدفاع عن القضايا الإسلاميـــة ودرء الخطر عنها ليس هذا فحسب بل

---

(١) ابن خلدون المقدمه ص ٤٦٧ ط دار الكتاب اللبنانى بيروت ١٩٨١ م

ودحض شبهات الخصوم الذين ظهروا من جديد مستهدفين القضاء على هذا الدين فى نفوس بنى البشر عن طريق تشكيكهم فى عقائدهم عن طريق طمس حقائق الإسلام وإشاعة المفاهيم المجافية للمنطق والفطرة .

والواقع أن قضايا الدين تواجه فى العصر الحديث عدوين كل منهما أشد بعدا عن الصواب من الآخر نتيجة لسوء الفهم لأصول الدين والحقد على الإسلام والمسلمين ويمثل هؤلاء المستشرقون والماديون الذين يزعمون أنه لا وجود إلا للمادة ،

وكل هذا يستوجب وجود علم الكلام كى يقوم أصحابه بتجليه الحق والحقيقة فى قضايا الدين التى كان ينهض بها فى الماضى لنيل السعادة الأبدية التى هى غاية ما يتمناه الإنسان .

وهذا ما تطلعت إليه عقلية الإمام الغزالى حيث يقول : اعلم أن صرف الهمة إلى ما ليس بمهم وتضييع الزمان بما عنه بد هو غاية الضلال ونهاية الخسران سواء كان المنصرف إليه بالهمة من العلوم أو من الأعمال فنعوذ بالله من علم لا ينفع .

وأهم الأمور لكافة الخلق نيل السعادة الأبدية واجتناب الشقاوة الدائمة .

وقد ورد عن الأنبياء وأخبروا الخلق بأن لله تعالى على عباده حقوقا ووظائف فى أفعالهم وأقوالهم وعقائدهم وأن من لم ينطق بالصدق لسانه ولم ينطو على الحق ضميره ولم تتزين بالعدل جوارحه فمصيره إلى النار وعاقبته للبوار .

ثم لم يقتصروا على مجرد الإخبار بل استشهدوا على صدقهم بأمور غريبة وأفعال عجيبة خارقة للعادات خارجة عن مقدورات البشر فمن شاهدها

أو سمع أحوالها بالأخبار المتواترة سبق إلى عقله إمكان صدقهم بل غلب على ظنه ذلك بأول السماع قبل أن يمعن النظر في تمييز المعجزات عن عجائب الصناعات .

وهذا الظن البديهي أو التجويز الضروري ينزع الطمأنينة عن القلب ويحشوه بالاستشعار والخوف ويهيجه للبحث والافتكار ويسلب عنه الدعة والقرار ويحذره مغبة التساهل والإهمال ويقرر عنده أن الموت آت لا محالة وأن ما بعد الموت منطو عن أبصار الخلق وأن ما أخبر به هؤلاء غير خارج عن حيز الإمكان .

فالحزم ترك التواني وفي الكشف عن حقيقة هذا الأمر ، فما هؤلاء مع العجائب التي أظهروها في إمكان صدقهم قبل البحث عن تحقيق قولهم بأقل من شخص واحد يخبرنا عند خروجنا من دارنا ومحل استقرارنا بأن سبعا من السباع قد دخل الدار فخذ حذرك واحترز منه لنفسك جهدك فإنا بمجرد السماع إذا رأينا ما أخبرنا عنه في محل الإمكان والجواز لم نقدم على الدخول وبالغنا في الاحتراز ، فالموت هو المستقر والوطن قطعا فكيف لا يكون الاحتراز لما بعده مهما ؟ فإذن أهم المهمات أن نبحث عن قوله الذي قضى الذهن في بادىء الرأي وسابق النظر بإمكانه هل هو محال في نفسه على التحقيق أو هو حق لا شك فيه .

فمن قوله إن لكم ربا كلفكم حقوقا وهو يعاقبكم على تركها ويثيبكم على فعلها وقد بعثني رسولا إليكم لأبين ذلك لكم .

فيلزمنا لا محالة أن نعرف أن لنا ربا أم لا ؟ وإن كان فهل يمكن أن يكون حيا متكلما حتى يأمر وينهى ويكلف ويبعث الرسل ؟ .

وإن كان متكلما فهل هو قادر على أن يعاقب ويثيب إذا عصيناه

أو أطعناه ؟ ، وإن كان قادراً فهل هذا الشخص بعينه صادق فى قوله أنا الرسول اليكم ؟

فإن اتضح لنا ذلك لزمنا لا محالة إن كنا عقلاء أن نأخذ حذرنا وننظر لأنفسنا ونستحقر هذه الدنيا المنقرضة بالإضافة إلى الآخرة الباقية ، فالعاقل من ينظر لعاقبته ولا يغتر بعاجلته .

ومقصود هذا العلم إقامة البرهان على وجود الرب تعالى وصفاته وأفعاله وصدق الرسل ... وكل ذلك مهم لا محيص عنه لعاقل .

فإن قلت : إنى لست منكراً هذا الانبعاث للطلب من نفسى ولكنى لست أدرى أنه ثمرة الجبلة والطبع أو هو مقتضى العقل أو هو موجب الشرع إذ للناس كلام فى مدارك الوجوب فهذا إنما تعرفه فى آخر الكتاب عند تعرضنا لمدارك الوجوب .

والاشتغال به الآن فضول .

بل لا سبيل بعد وقوع الانبعاث إلا الانتهاض لطلب الخلاص .

فمثال الملتفت إلى ذلك مثل رجل لدغته حية أو عقرب وهى معاودة اللدغ ، والرجل قادر على الفرار ، ولكنه متوقف ليعرف أن الحية جاءته من جانب اليمين أو من جانب اليسار .

وذلك من أفعال الأغبياء الجهال ، نعوذ بالله من الاشتغال بالفضول ، مع تضييع المهمات والأصول(١) .

والخلاصة : أن الإمام الغزالى ضمن هذا التمهيد أهمية الاشتغال بالتوحيد وأنه إسلام الوجه لله تعالى وأن إسلام الوجه لله هو التوحيد .

---

(١) الاقتصاد فى الاعتقاد الإمام الغزالى ص٧ ط١٩٦٦ م

والمراد بالدين خلوص السريرة للحق وقيام النفس بصالح الأعمال حيث يقول : اعلم أن صرف الهمة إلى ماليس بمهم وتضييع الزمان بما عنه بد ، هو غاية الضلال ، ونهاية الخسران ، سواء كان المنصرف إليه بالهمة من العلوم أو من الأعمال والاشتغال بما لا يوصل إلى هـــذه السعادة ضياع وخسران وذلك لأن التوحيد هوالذى يوصل الإنسان إلىمعرفة خالقه ، كما يوصله إلى الوقوف على الأدلة التى يعرف بها صدق رسله وما جاءوا به

— والرسل حملة الدين ودعاته وهداته ومن هنا فعلينا أن نبحث عن حقيقة ما أخبرت به الرسل هل هو ممكن أو محال ؟ أى على بنى البشر أن يبحثوا قبل كل شيء عن وجود الخالق الذى جاءت الرسل من عنده ، وإن كان فهل يمكن أن يكون حيا متكلما ، حتى يأمر وينهى ، ويكلف ويبعث الرسل ؟

فإذا وقفوا على ذلك عليهم أن يبحثوا : هل هو قادر على ثواب من أطاعه وعقاب من عصاه ، ؟

فكل هذا معرفته ضرورية لبنى البشر الأمر الذى من أجـــله كان الاشتغال به من المهمات فى قضايا الدين وبه تحصل السعادة فى الدنيا والآخرة وذلك ثمرة تعلم قضاياه .

ومن هنافإذاما أدرك بنوا البشر أن هذا كله حق لاريب فيه كان عليهم والأمر كذلك أن يعدوا أنفسهم لليوم الآخر ، فلا يغتروا بهذه الدنيا الفانية أو يفضلوها على الآخرة الباقيـة . كما فى قوله : فالعاقل من ينظر لعاقبتـه ولا يغتر بعاجلته .

وهنا يوضح الإمام الغزالى موقف المتسائل بالنسبة للبحث والنظر وهل هو مقتضى الجبله والطبع ؟ أو هو مقتضى العقل ؟ أو هو مقتضى

حكم الشرع الذى هو خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين ؟ إذا لا يصح لعاقل أن يتوقف ويشغل نفسه فى بحث هذه المعجزة المؤيدة للرسول حتى يعرفها .

فإنه لو فعل ذلك كان موقفه يشبه موقف رجل لدغه ثعبان سام وهو بصدد لدغه مرة بعد مرة أى أنه متأكد أن الثعبان سيعاود لدغه إذا لم يفر من المكان ، وهو قادر على الفرار ولكنه يقف فى مكانه ليبحث وينظر هل يأتيه الثعبان من جهة اليمين ؟ أم من جهة اليسار ؟ وذلك ولا شك إنشغال بالأمور الفرعية مع تضييع المهمات والأصول وهذا ليس شأن العقلاء .

التمهيـــد الثـاني

في بيان أن الخوض في هذا العلم، وإن كان مهما
فهو في حق بعض الخلق ليس بمهم، بل المهم لهم تركه

اعلم أن الأدلة التي نحررها في هذا العـــلم، تجري مجرى الأدوية التي يعالج بها مرضى القلوب، والطبيب المستعمل لها إن لم يكن حاذقا، ثاقب العقل، رصين الرأي، كان مايفسده بدوائه أكثر مما يصلحه، فليعلم المحصل لمضمون هذا الكتاب، والمستفيد لهذه العلوم أن الناس أربع فرق:

الفرقة الأولى: طائفة آمنت بالله، وصدقت رسوله، واعتقدت الحق وأضمرته، واشتغلت: إما بعبادة، وإما بصناعة، فهؤلاء ينبغي أن يتركوا وماهم عليه، ولا تحرك عقائدهم بالاستحثاث على تعلم هذا العلم، فإن صاحب الشرع — صلوات الله عليه — لم يطالب العرب في مخاطبته إياهم بأكثر من التصديق، ولم يفرق أن يكون ذلك بإيمان وعقد تقليدي، أو بيقين برهاني.

وهذا مما علم ضرورة من مجاري أحواله في تزكية إيمان من سبق من أجلاف العرب، إلى تصديقه بدون بحث أو برهان، بل بمجرد قرنية ومخيلة سبقت إلى قلوبهم، فقادتها إلى الإذعان للحق والإنقياد للصدق، فهؤلاء مؤمنون حقا، فلاينبغي أن تشوش عليهم عقائدهم، فإنهم إذا تليت عليهم هذه البراهين، وما عليها من الإشكالات وحلها، لم يؤمن أن تعلق بأفهامهم مشكلة من المشكلات، وتستولي عليها، ولا تمحى عنها، بما يذكر من طرق الحل، ولهذا لم ينقل عن الصحابة الخوض في هـــذا الفن، لا بمباحثه ولا تبدريس، ولا تصنيف، بل كان شغلهم بالعبادة والدعوة إليها، وحمل الخـــلق على مراشدهم ومصالحهم في أحوالهم، وأعمالهم ومعاشهم فقط.

الفرقة الثانية : طائفة مالت عن اعتقاد الحق ، كالكفرة والمبتدعة فالجافى الغليظ منهم ، الضعيف العقل ، الجامد على التقليد ، الممترى على الباطل ، من مبتدأ النشوء ، إلى كبر السن ، لاينفع معه إلا السوط والسيف فأكثر الكفرة أسلموا تحت ظلال السيوف ، إذ يفعل الله بالسيف والسنان مالا يفعل بالبرهان واللسان ، وعن هذا إذا استقرت تواريخ الأخبار ، لم تصادف ملحمة بين المسلمين والكفار ، إلا انكشفت عن جماعة من أهل الضلال ، مالوا إلى الانقياد ، ولم تصادف مجمع مناظرة ومجادلة انكشفت إلا عن زيادة إصرار وعناد » .

ولا تظنن أن هذا الذى ذكرناه غض من منصب العقل وبرهانه ، ولكن نور العقل كرامة لايخص الله بها ، إلا الآحاد من أوليائه والغالب على الخلق القصور والإهمال ، فهم لقصورهم لايدركون براهين العقول ، كما تدرك نور الشمس أبصار الخفافيش ، فهؤلاء تضر بهم العلوم ، كما تضر رياح الورد بالجعل .

وفى مثل هؤلاء قال الإمام الشافعى — رحمه الله :

فمن ، منح الجهال علما أضاعه ومن منع المستوجبين فقد ظلم

الفرقة الثالثة : طائفة اعتقدوا الحق تقليدا أو سماعا ، ولكن خصوا فى الفطرة بذكاء وفطنة ، فتنبهوا من أنفسهم لإشكالات تشككهم فى عقائدهم ، وزلزلت عليهم طمأنينتهم ، أوقرع سمعهم شبهة من الشبهات وحاكت فى صدورهم ، فهؤلاء يجب التلطف بهم فى معالجتهم ، بإعادة طمأنينتهم وإماطة شكوكهم ، بما أمكن من الكلام المقنع المقبول عندهم ، ولو بمجرد استبعاد وتقبيح ، أو تلاوة آية ، أو رواية حديث ، أو نقل كلام من شخص مشهور عندهم بالفضل ، فإذا زال شكه بذلك القدر ، فلا ينبغى ، أن يشافه بالأدلة المحررة ، على مراسم الجدل ، فإن ذلك ربما يفتح عليه أبوابا أخرى

من الإشكالات ، فإن كان ذكيا فطنا ، لم يقنعه إلا كلام يسير على محك التحقيق ، فعند ذلك يجوز أن يشافه بالدليل الحقيقي ، وذلك على حسب الحاجة ، وفى موضع الإشكال على الخصوص .

الفرقة الرابعة : طائفة من أهل الضلال ، يتفرس فيهم مخائل الذكاء والفطنة ، ويتوقع منهم قبول الحق ، لما اعتراهم فى عقائدهم من الريبة أو بما يلين قلوبهم لقبول التشكيك بالجبلة والفطرة .

فهؤلاء يجب التلطف بهم ، فى استمالتهم إلى الحق ، وإرشادهم إلى الاعتقاد الصحيح ، لا فى معرض المحاجة والتعصب ، فإن ذلك يزيد فى دواعى الضلال ، ويهيج بواعث التمادى ، والإصرار .

وأكثر الجهالات إنما رسخت فى قلوب العوام ، بتعصب جماعة من جهال الحق ، أظهروا الحق فى معرض التحدى والإدلاء ، ونظروا إلى ضعفاء الخصوم بعين التحقير والإزدراء ، فثارت من بواطنهم دواعى المعاندة ، والمخالفة ورسخت فى نفوسهم الاعتقادات الباطلة ، وعسر على العلماء المتلطفين محو ها مع ظهور فسادها حتى انتهى التعصب بطائفة إلى أن اعتقدوا أن الحروف التى نظروا بها فى الحال بعد السكوت عنها طول العمر قديمة ولولا استيلاء الشيطان ، بواسطة العناد والتعصب للأهواء ، لما وجد مثل هذا الاعتقاد مستقرا فى قلب مجنون ، فضلا عن له قلب عاقل ، والمجادلة ، والمعانده ، داء محض ، لا دواء له ، فليتحرز منه جهده ، وليترك الحقد والضغينة ، وينظر إلى كافة خلق الله — بعين الرحمة ، وليستعن بالرفق واللطف فى إرشاد من ضل فى هذه الأمة ، وليتحفظ من النكد الذى يحرك داعيه الضلال ، وليتحقق أن مهيج داعية الإصرار بالعناد والتعصب ، معين على الإصرار على البدعة ، ومطالب بعهده اعانته القيامة(١) .

والخلاصة من هذا التمهيد : تتمثل فى أهمية علم الكلام وقيمته ، حيث

---

(١) الامام الغزالى الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٩

وقف بنا الحديث فى التمهيد الأول إلى نتيجة هامة وتتلخص فى :

أن الاشتغال بعلم التوحيد من المهمات فى الدين .

وفى هذا التمهيد يكمل الإمام الغزالى الحديث وأن هذا العلم ليس عاما لجميع بنى البشر ، بل لخاصتهم ، إذ الخوض فى هذا العلم وإن كان مهما فهو فى حق البعض ليس بمهم ، بل المهم لهم تركه ، وذلك لأن أدلة هذا العلم مثلها مثل الدواء الذى يقرره الطبيب للمريض فعلم الكلام يشبه الدواء لأنه يعالج به مرضى العقائد ، حيث شبه علم الكلام بالدواء والباحث فى قضايا هذا العلم بالطبيب .

وعلى هذا فدائرة البحث فى هذا العلم تساوى وتضاهى دائرة الدواء فى شفاء المرضى ، ولكن الدواء إن أفاد بعض المرضى فهو لا ينفع الآخرين بل ربما أنهى حياتهم .

ومن هنا ينبغى للباحث فى قضايا هذا العلم أن يكونُ كالطبيب الماهر الذى يحدد الداء والدواء .

وعلى هذا فهناك من بنى البشر من لا يجوز لهم الاشتغال بهذا العلم كما لا يجوز للباحث — أى عالم الكلام — أن يشغلهم به لما قد يشوش عليهم عقيدتهم وهنا يكون كالطبيب الذى يضر المريض .

ولذلك قسم الإمام الغزالى بنى البشر إلى عدة طوائف :

الطائفة الأولى : آمنت بالله تعالى وصدقت برسوله واشتغلت بالعبادة أو بأعمال الحياة — فمثل هؤلاء يتركون وشأنهم فى عقائدهم من غير أن يلزموا بتعلم قضايا هذا العلم ومن غير أن يلقى اليهم إ، ويجمع أفراد هذه الطائفة السمات التالية :

— الإيمان بعقائد الإسلام الحقة .

— الاشتغال بعمل من أعمال الحيـاة الدنيوية كالزراعة والصناعة والتجارة أو بعمل دينى كالتعبد أو الجهاد .

— لم يحصل لهم شبهة من الشبهات على عقيدتهم .

وأصحاب هذه الطائفة لا دواء لهم فى علم الكلام ولهذا ينبغى على الباحث فى قضايا هذا العلم أن يتركهم وشأنهم وألا يطالعهم على أى دليل من أدلة هذا العلم .

ولكن قد يقول قائل : ان هذا يكون مقبولا بالنسبة لمن آمن بواسطة النظر والتفكير العقلى ، ولكن كيف يقبل بالنسبة لمن آمن عن تقليد ؟ .

وهنا يجيب الإمام الغزالى بما خلاصته :

أن الصحابة رضوان الله عليهم لم يشتغلوا بدراسة تدريس علم الكلام بل كان يشغلهم التعبد أو الجهاد ودعوة بنى البشر إلى عبادة الله وتحصيل منافعهم الدينية والدنيوية ، ليس هذا فحسب بل ولم يطالبهم النبى ﷺ بأكثر من التصديق بما جاء به .

والواقع أن إيمان هؤلاء لم يكن عن تقليد وإنما كان عن يقين انشرحت له صدورهم واطمأنت إليه قلوبهم ، ومثل هؤلاء كيف يكون ايمانهم تقليدا وهم فى عصر النور والمعجزات التى كشفت لهم الحق فآمنوا مطمئنين بالدليل الإجمالى ويكفى أنهم كانوا يدركون قول الله تعالى : أم خلقوا من غير شىء ؟ أم هم الخالقون ؟ أم خلقوا السموات والأرض ؟ بل لا يوقنون(١) .

---

(١) سورة الطور الآية ٣٦

ومن هنا اشتمل القرآن الكريم على كثير من البراهين والأدلة التي تلائم عقول بني البشر بمختلف مستوياتهم في قضية الوجود كما في الآيات السابقة يعرض على العقل البشري ما في الأنفس من عظمة وإبداع كدليل على وجود مبدع خالق . فمن نظر إلى السماء كيف رفعت واهتدى أن هناك موجدا أوجدها على هذا الشكل من غير عمد بل من نظر في أقرب شيء إليه وهي نفسه التي بين جنبيه أدرك أن لها موجداً أوجدها من العدم وهو الله سبحانه وتعالى الذي يستحق أن يعبد فقد خرج بذلك عن التقليد .

الطائفة الثانية : فرقة من الكفرة والمبتدعة يعرفون الحق كما يعرفون أبناءهم ولكنهم معاندون متعصبون لباطلهم لضعف عقولهم ولما درجوا عليه من تقليد آبائهم عنادا أو تقليدا أو جحودا وأصحاب هذه الطائفة لا دواء لهم في علم الكلام وعلاجهم إنما هو كما يرى الغزالي في استعمال القوة ضدهم والارتفاع بها من ألم السوط إلى بتر الرقبة بالسيف .

وقد دلل على هذا بأن تاريخ الحروب بين المسلمين والكفار خير شاهد على أن كثيرا من الكفرة أسلموا في نهاية كل معركة تحت ظلال السيوف . كما أن وقائع التاريخ تؤكد أن مجالس الجدل معهم كانت تتسم بالعناد والجحود والإصرار على الباطل ، وليس في هذا استهانة بالعقل وبراهينه فإن نور العقل منحة ربانية لا يصل إليها إلا من استقام مع الفطرة والتوحيد ولذا فليس هذا النور عاما لجميع بني البشر .

ومن هنا كان الغالب عليهم القصور والإهمال وعدم استعمال العقل الاستعمال المواثم لمنطق الفطرة ، ولذلك هم في عمى عن براهين العقول تماما كعيون الخفافيش المحجوبة عن رؤية نور الشمس في وسط النهار .

ولذا ينبغي ألا نقدم لهم حجة أو نقنعهم بدليل ، وقد يقول قائل : إن معنى هذا أن الإسلام قد انتشر بالسيف . ؟

والجواب : أن الإسلام لم يدخل فيه أحد بالسيف وإنما بالإقناع كما هو فى قول الله تعالى : لا إكراه فى الدين (١) . وقوله تعالى : فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر (٢) :

ومن هنا كان قتال هؤلاء المعاندين لا لأجل إدخالهم فى الإسلام كرها وإنما كان قتالهم لأنهم أعتدوا على المسلمين ووقفوا فى سبيل دعوة الحق حتى أخرجوهم من ديارهم وأموالهم فلما قوى المسلمون بالهجرة أذن الله لهم بقتال من اعتدى عليهم بالظلم فقال تعالى أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا (٣) .. ، كما أن الرسول - ﷺ - نشر دعوته بالحكمة والموعظة الحسنة ، عن طريق الإقناع والحجة إمتثالا لقول الله تعالى : ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن (٤) .

أما القوة التى نادى بها الدين فهى للدفاع عن الحقوق وعلى هذا فمثل هذه الفرقة لا يفيد معها حوار بالجدل وإقامة البرهان لأنهم معاندون فتزيدهم المحاجة بالدليل إصرارا وعنادا .

الطائفة الثالثة : وهى طائفة العوام الذين أعتقدوا الحق عن طريق التقليد والسماع لا عن طريق الفكر والنظر ، ولكن عندهم شىء من الذكاء والفطنة .

وعلى الباحث فى قضايا علم الكلام أن يراعى حالهم بلطف عندما تعرض لهم شبهة قد تقوض عليهم طمأنينتهم فلا ينبغى أن يدخل معهم بالبراهين

---

(١) سورة البقرة الآية ٢٥٦
(٢) سورة الكهف الآية ٢٩
(٣) سورة الحج الآية ٣٩
(٤) سورة النحل الآية ١٣٥

والاعتراضات التي تعلمها بل عليه أن يأتي لهم بالكلام المقنع المقبول بتلاوة آية من كتاب الله تعالى أو حديث من أحاديث الرسول — ﷺ — أو يضع أمامهم قولا من أقوال من يشتهر عندهم بالفضل، فإن زال شكهم بذلك اكتفى في علاجه ببعض هذه الأمور أو بجميعها وإلا ساق إليهم دليلا مبسطا من غير أن يفتح لهم أبوابا من الجدل والاعتراضات.

الطائفة الرابعة: طائفة من أهل الضلال سواء كانوا من أهل الكفر أو الابتداع، يتمتعون بقدر كبير من الذكاء، ولهم أهواء وبدع تخالف ما عليه إجماع المسلمين وذلك لأنهم يشكون في عقائدهم لوقوع الشبه لهم فيها من أنفسهم أو من غيرهم أي الشبه التي حدثت لهم أو بسبب ميلهم الفطري للشكوك.

وأصحاب هذا الاتجاه ينبغي على الباحث في علم الكلام أن يعالجهم بالحكمة والموعظة الحسنة أي باللطف واللين والبعد عن التكبر والتعصب والكراهية لما في هذا من تقويض لهمته وتفكيك وحدة المسلمين هذا من جانب ومن جانب آخر فإن هذا يدفعهم إلى الفساد والضلال والإصرار عليه وذلك لأن أغلب الضلالات إنما استقرت في أذهان كثير من البشر نتيجة الأسلوب الخاطيء الذي يتبعه البعض بالتعريض بالخصوم وتحقيرهم، وهذا مايدفع الخصوم إلى مقابلة هذا بالعناد والتمسك بالضلالات فيصعب معالجتهم رغم وضوح مرضهم ومن باب التوضيح يمثل الإمام الغزالي لذلك بأن بعض المسلمين دفعهم التعصب إلى اعتقاد أن الأصوات التي ينطق بها قاريء القرآن الآن قديمة.

وكان يمكن علاج هذا المعتقد ولكن الذي دفعهم إلى التمسك به والإصرار عليه عدم استعمال الطرق السليمة في مجادلتهم وإقناعهم.

ومن هنا يرتب الغزالي على ذلك حكما وهو أن الباحث في قضايا علم الكلام

إذا أساء التصرف وهو يدعو إلى الله ، وترتب على سوء تصرفه إصرار من يدعوه على التمسك بالباطل فإنه مسئول عن تصرفه هذا أمام الله سبحانه وتعالى لأنه دعا إلى الباطل بسلوكه المعوج وخالف منهج الله فى الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة والجدال بالتى هى أحسن .

وفى هذا المقام أرسى الإمام الغزالى أطراف الحكمة فى جوانب ثلاثة هى على الترتيب : جانب الاعتقادات ، ثم جانب الأقوال ثم جانب الأفعال فيقول : إن حقيقة الحكمة معرفة الحق من الباطل فى الاعتقادات . والصدق والكذب فى الأقوال ، والحسن من القبيح فى الأفعال (١) . ولذا يجب ألا ينسى بنى البشر أن الحكيم هو ذلك الإنسان الذى أوتى صفاء الذهن وسداداً فى الرأى ، ووضوحاً فى الرؤية يجعله قادراً على سلوك أقصر الطرق إلى الحق والصواب ، ويوفق فى الاهتداء إليه دون تعنت أو تكلف . وهذا ثمرة طبيعية لخبرته وصفاء قريحته ونبل نفسه وانفتاح بصيرته ومن أجل ذلك قيل : زاحم الحكماء فإن الله يحيى القلوب الميتة بالحكم ، كما يحيى الأرض الميتة بوابل المطر (٢) وهذا هو الطريق فطريق الرفق فى إقناع من ضل من المسلمين هو الطريق القويم فى عودتهم إلى السبيل المستقيم .

(١،٢) راجع الإمام الغزالى روضة الطالبين ٢٣٥ ط السعادة ١٩٢٤م

التمهيد الثالث

فى بيان أن الاشتغال بهذا العلم من فروض الكفايات

اعلم أن التبحر فى هذا العلم ، والاشتغال بمجامعه ليس من فروض الأعيان ، وهو من فروض الكفايات.

فأما أنه ليس من فروض الأعيان فقد اتضح برهانه فى التمهيد الثانى ، إذ تبين أنه ليس يجب على كافة الخلق إلا التصديق الجازم ، وتطهير القلب عن الريب والشك فى الإيمان ، وإنما تصير إزالة الشك فرض عين فى حق من اعتراه الشك .

فإن قلت : فلم صار من فروض الكفايات، وقد ذكرت أن أكثر الفرق يضرهم ذلك ولا ينفعهم ؟ .

فاعلم أنه قد سبق أن إزالة الشكوك فى أصول العقائد واجبة واعتوار الشك غير مستحيل ، وإن كان لا يقع إلا فى الأقل ، ثم الدعوة إلى الحق بالبرهان مهمة فى الدين .

ثم لا يبعد أن يثور مبتدع ، ويتصدى لإغواء أهل الحق بإفاضة الشبهة فيهم، فلابد له ممن يقاوم شبهته بالكشف ، ويعارض إغواءه بالتقبيح ، ولا يمكن ذلك إلا بهذا العلم .

ولا تنفك البلاد عن أمثال هذه الوقائع ، فوجب أن يكون فى كل قطر من الأقطار ، وصقع من الأصقاع قائم بالحق ، يشتغل بهذا العلم ، ويقاوم دعاة المبتدعة ، ويستميل المائلين عن الحق ، ويصفى قلوب أهل

السنة عن عوارض الشبهة ، فلو خلا عنهم قطر ، خرج به أهل القطر كافة، كما لو خلا عن الطبيب والفقيه .

نعم من أنس تعلم الفقه أو الكلام ، وخلا الصقع عن القائم بهما ، ولم يتسع زمانه للجمع بينهما ، واستفتى في تعيين مايشتغل به منهما ، أوجبنا عليه الاشتغال بالفقه ، فإن الحاجة إليه أعم ، والوقائع فيه أكثر ، فلا يستغني أحد في ليله ونهاره عن الاستعانة بالفقه، واعتوار الشكوك المحوجة إلى علم الكلام باد بالإضافة إليه .

كما أنه لو خلا البلد عن الطبيب والفقيه ، كان التشاغل بالفقه أهم ، لأنه يشترك في الحاجة إليه الجماهير والدهماء ، وأما الطب فلا يحتاج إليه الأصحاء والمرضى أقل عدد بالإضافة إليهم .

ثم المريض لا يستغني عن الفقه ، كما لا يستغني عن الطب ، وحاجته إلى الطب لحياته الفانية ، وإلى الفقه لحياته الباقية ، وشتان بين الحالتين . فإذا نسبت ثمرة الطب إلى ثمرة الفقه ، علمت ما بين الثمرتين .

ويدلك على أن الفقه أهم العلوم ، اشتغال الصحابة رضي الله عنهم بالبحث عنه في مشاوراتهم ، ومفاوضاتهم .

ولا يغرنك مايهول به من يعظم صناعة الكلام من أنه الأصل ، والفقه فرع له ، فإنها كلمة حق ، ولكنها غير نافعة في هذا المقام فإن الأصل هو الاعتقاد الصحيح ، والتصديق والجزم وذلك حاصل بالتقليد ، والحاجة إلى البرهان ودقائق الجدل نادرة .

والطبيب أيضا قد يلبس فيقول : وجودك ثم وجود بدنك موقوف على صناعتي ، وحياتك منوطة بي ، فالحياة والصحة أولا . ثم الاشتغال بالدين ثانيا ولكن لا يخفى ما تحت هذا الكلام من التمويه وقد نبهنا عليه (١) .

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد ص ١٠

والخلاصة فى هذا تتمثل فى مكانة علم الكلام بين الدراسات الدينية

ويجيب على هذا بعض الباحثين بأنه يمكن تقسيم العلوم الإسلامية الأساسية التى عرفت قديما بعلوم الغايات ، تمييزاً لها عن علوم الأدوات أى العلوم المساعدة كعلوم اللغة والتاريخ ونحوهما ، إلى علوم خمسة : إثنان منها لهما طبيعة نصية هما مجموعتان علوم القرآن وعلوم السنة ، وإثنان لهما طبيعة موضوعية هما الفقه والكلام ، والخامس له طبيعة منهجية وهو علم أصول الفقه .

ومن المعروف أن تقسيم كهذا إنما يقصد به تسهيل الدراسة وقد تختلف التقسيمات وتتعدد ، ولكن المهم أن يكون للتقسيم أساس منطقى يمكن تصوره بوضوح وأن يخدم الغرض المقصود منه .

ونقطة البداية فى هذا التقسيم هى — الحكم الشرعى .

ومعناه : خطاب الله تعالى الموجه إلى المكلفين . والبحث الدينى فى هذا الحكم الشرعى يمكن أن يتناوله من ناحيتين مصدره وطبيعته . فمن ناحية مصدره يهتم البحث ببيان أهو مصدر إلهى مباشر بأن يكون الحكم مأخوذا من كلام الله تعالى أى من القرآن الكريم ، أم أنه مصدر نبوى بأن يكون الحكم مأخوذا من سنة النبى ﷺ أى مما ينسب إلى النبى محمد ﷺ باعتباره مبلغا للشريعة من قول أو فعل أو تقرير . وهو الحديث الشريف .

فهذان هما المصدران الأساسيان للأحكام الشرعية وماسواهما من المصادر كالاجتهاد بصوره المتعددة إنما يبتنى عليهما .

والبحث الدينى فى الأحكام الشرعية من حيث مصدرها إلهياً أو نبوياً يتم فى نطاق علمين من العلوم الإسلامية هما : علوم القرآن وعلوم الحديث وكل منهما يتناول النصوص الدينية بالدراسة على مستويين : المستوى اللفظى والمستوى المعنوى :

أما المبحث فى الأحكام الشرعية من حيث طبيعتها ، لا من حيث مصدرها فيتم فى نطاق علمين آخرين من العلوم الإسلامية هما علم الكلام — وهذا ما نحن بصدد الحديث عنه — وعلم الفقه : فإن كان الحكم الشرعى اعتقادياً — أى أن المطلوب هو اعتناقه والاعتقاد بصحته — فإنه يدون ويدرس فى نطاق علم الكلام أو علم التوحيد .

وإن كان عملياً — أى أن المطلوب هو تنفيذه عملياً وتطبيقه فى حياة الفرد أو الجماعة — فإنه يدرس فى علم الفقه

أما العلم الخامس والأخير من مجموعة العلوم الإسلامية الشرعية فهو علم أصول الفقه . وهو همزة الوصل بين العلمين الأولين اللذين يدرسان نوعى هذه الأحكام اعتقادية وعملية .

إذ هو يبين القواعد والقوانين التى تحكم كيفية استنباط الأحكام الشرعية — أياً كانت طبيعتها — من مصادرها الشرعية

وبعد هذا العرض لمجال كل علم من هذه العلوم ووظيفته فى إطار العلوم الإسلامية الشرعية والعلاقات التى تربطه بغيره من العلوم(١) نعود للإمام الغزالى لنستق منه ما يريد أن يقوله فى هذا المقام حول الحكم الشرعى للخوض فى علم الكلام ؟ وهل هو فرض كفاية أم فرض عين . ؟ وهل الوجوب مصدره العقل أم الشرع؟

لقد أفاد الإمام الغزالى فى هذا التمهيد أن دراسة علم الكلام ومعرفة أدلته والاشتغال بقضاياه ليس فرض عين ، وإنما ذلك من فروض الكفايات .

---

(١) دكتور محمد كمال جعفر فى الفلسفة مدخل وتاريخ ص ١٦٩ ط ١٩٨١ م

أما كونه ليس فرض عين فقد سبق الحديث عنه فى التمهيد الثانى بأن المطلوب هو الإيمان الصادق وطهارة القلوب من الشك والاعتقاد الجازم وأن هذا العلم للخاصة وليس للعامة .

وإنما يصير هذا التعلم فرض عين بالنسبة لمن وقع فى الشك فيلزمه إزالته وقد وقفنا على أن هذا فى جانب الأدلة التفصيلية أما الإجمالية فيطالب الجميع بتعلمها .

أما كونه فرض كفاية فإننا نجد فى كل زمان من يشكك بنى البشر فى عقائدهم ويشوش عليهم إيمانهم فلابد للتصدى لهذه التيارات المغرضة والقضاء على بدع الضالين .

وهذا لايتأتى إلا ممن تخصص فى هذا العلم وجمع قضاياه ووقف على براهينه وهنا يستطيع القضاء على هذه الفتن الضالة وإبعاد الشكوك الهدامة وتخليص العقائد مما لحق بها من ضلالات وشكوك . وكل ذلك من الأمور الواجبة . ولذا يقول:الإمام الغزالى يكفى أن يقوم به فى كل زمان ومكان بعض الناس ، فإذا خلت أمة ممن يقوم بهذه المهمة أى وجود طائفة متخصصة ويكون وجودها فرض كفايه فى كل عصر حتى فى العصور التى تخلو من الشبهات وإلا فالأمة كلها تأثم بهذا .

وللإيضاح نرى أن الوجوب إما أن يكون عينيا وإما أن يكون كفائيا والأول أى الوجوب العينى إنما هو إلزام كل فرد بعينه بأمر معين مثل إلزام جميع بنى البشر بالصلوات المفروضة .

أما الثانى وهو الوجوب الكفائى : فقائم على إلزام الجماعة كلها بأمر من الأمور كالصلاة على الميت . تلتزم بها الجماعة كلها فإذا قام بها البعض كفى وسقطت عن الباقين وإلا أثمت الجماعة كلها بتركها .

والعلم بقضايا الدين واجب . ووجوبه قد يكون عينياً وقد يكون كفائياً

فيجب على كل فرد أن يعرف كل أصل من أصول بناء الدين فى ذاته بدليل ولو إجمالياً — وهذا هو المقصود حين نقول : إن العلم بأصول الدين واجب وجوباً عينياً — ولكن العلم بأصول الدين يجب أن يكون تاماً بحيث يقتدر معه الباحث فى قضاياه على تقرير مسائله ، وتحقيقها والاستدلال عليها بأدلة تفصيلية ، ودفع شبه الخصوم عنها بقوة . ولكن الوجوب فى هذه الحالة كما يقول الإمام الغزالى ليس وجوباً عينياً . لأن ذلك ليس فى مقدور جميع بنى البشر ، بل يحتاج إلى نخبة من العقول قادرة على القيام بهذه المهمة . فيكفى فى ذلك مجموعة قادرة على القيام بهذا العمل ويكون الواجب حينئذ كفائياً .

وذلك يعنى أن قضايا الدين كما قلنا يجب أن تدرك إدراكاً جازماً ناشئاً عن دليل ، وعلى هذا فالوجوب يكون عينياً بمعنى أن كل مسلم قادر يجب عليه أن يقف على أسس بناء الدين ولو بدليل إجمالى ومع هذا فلابد من أن تتخصص جماعة توضح العقائد الدينية بالأدلة التفصيلية ، ليس هذا فحسب بل والدفاع عنها بإزالة الشبه الواردة عليها ، فإذا لم توجد هذه الطائفة أثمت الجماعة كلها من حيث أن العلم بدوائر بناء الدين فى ذات الإنسان واجب فيكون تعلم العقائد وتعلمها بأدلتها واجباً كذلك . على أساس أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب .

وعلى هذا فإن تعلم قضايا علم الكلام من فروض الكفاية ، ومثله فى ذلك علم الفقه وعلم الطب ، فإن الأمم فى حاجة ماسة . لكل هذا ، ولكن أيها أولى بالتقديم . أى أيها أهم ؟

هل نبدأ بعلم الكلام لأنه أصل العقائد وغيره تبع له ؟ .

أم نبدأ بعلم الفقه لما يقوم عليه من تبيين وتوضيح الأحكام الشرعية العملية فى الدنيا والآخرة .

(٤ — الاقتصاد فى الاعتقاد)

أم نبدأ بعلم الطب لأن سلامة الأبدان مقدمة على سلامة الأديان كما يقولون ؟ . لقول الرسول — ﷺ — « لا ضرر ولا ضرار » .

وهنا يقول الإمام الغزالى ينبغى أن نبدأ بعلم الفقه لأن الحاجة ماسة إليه ليل نهار . إذ كل إنسان مطالب بمعرفة ما تصح به عبادته ومعاملاته، وإن كان علم الكلام هو الأصل والأساس إلا أن الشبهات فى العقائد قليلة وليست عند جميع بنى البشر، وعلم الفقه يحتاج إليه الجميع ، ولذا يقدم على علم الطب حيث لا يحتاج إلى الطب إلا المرضى . أما الفقه فإن السليم والسقيم فى حاجة ماسة إليه زد على ذلك أن البشر فى حاجة إلى الطب لحياتهم الفانية . أما الفقه فهم فى حاجة إليه لاستقامة حياتهم الباقية ، وشتان بين هذه وتلك ولذلك فإن الصحابة رضوان الله عليهم وجهوا اهتمامهم إلى الفقه دراسة وتعليما ومناقشة لعلمهم بأن الحاجة إليه ماسة .

ونستطيع أن نقول إن هذا البيان ينبغى أن يكون فى الأحوال العادية ، أما إذا كثرت الشبهات والشكوك على العقيدة فإن علم الكلام يكون أهم ، وهكذا فى علم الطب إذا انتشر وباء مرض من الأمراض المقضية فإنه يكون أهم لإزالة الضرر عن الأمة .

وبهذا نقف على ضرورة وجود الطائفة المتخصصة ويكون وجودها فرض كفاية فى كل عصر وفى كل مكان كما قال الإمام الغزالى حتى فى العصور والأماكن التى تخلو من الشبهات لنيل السعادة فى الدنيا والآخرة .

وعلى هذا فالوجوب مصدره الشرع على معنى أنه يوجب علينا أن نعرف العقائد الدينية بالأدلة ، ونصوص الشرع ناطقة بذلك كما فى قول الرسول — ﷺ — طلب العلم فريضة على كل مسلم ، والخطاب هنا موجه إلى المسلمين جميعاً ، وأفضل العلم ما يتعلق بسعادة الإنسان فى الدنيا والآخرة وهو العلم بأصول الدين .

التمهيد الرابع

فى بيان مناهج الأدلة التى استنهجناها فى هذا الكتاب

إعلم أن مناهج الأدلة متشعبة وقد أوردنا بعضها فى كتاب محك النظر وأشبعنا القول فيها فى كتاب معيار العلم، ولكنا فى هذا الكتاب نحترز عن الطرق المتغلقة، والمسالك الغامضة قصدا للإيضاح وميلا إلى الإيجاز واجتنابا للتطويل ونقتصر على ثلاثة مناهج.

المنهج الأول — السبر والتقسيم وهو أن نحصر الأمر فى قسمين، ثم يبطل أحدهما، فيلزم منه ثبوت الثانى، كقولنا العالم إما حادث وإما قديم، ومحال أن يكون قديما، فيلزم منه لا محالة أن يكون حادثا، وهذا اللازم هو مطلوبنا، وهو علم مقصود استفدناه من علمين آخرين.

أحدهما قولنا: العالم إما قديم أو حادث، فإن الحكم هنا بهذا الانحصار علم.

والثانى قولنا: ومحال أن يكون قديما، فإن هذا علم آخر.

والثالث: هو اللازم منهما وهو المطلوب بأنه حادث، وكل علم مطلوب فلا يمكن أن يستفاد إلا من علمين هما أصلان، ولا كل أصلين، بل إذا وقع بينهما ازدواج على وجه مخصوص، وشرط مخصوص، فإذا وقع الازدواج على شرطه أفاد علما ثالثا وهو المطلوب.

وهذا الثالث قد نسميه دعوى إذا كان لنا خصم، ونسميه مطلوبا إذا كان لم يكن لنا خصم، لأنه مطلب الناظر ونسميه فائدة وفرعا بالإضافة إلى الأصلين، فإنه مستفاد منهما. ومهما أقر الخصم بالأصلين يلزمه لا محالة الإقرار بالفرع المستفاد منهما وهو صحة الدعوى.

المنهج الثاني : أن نرتب أصلين على وجه آخر مثل قولنا : كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، وهو أصل والعالم لا يخلو عن الحوادث فهو أصل آخر ، فيلزم منهما صحة دعوانا وهو أن العـــالم حادث وهو المطلوب .

فتأمل هل يتصور أن يقر الخصم بالأصلين ثم يمكنه إنكار صحة الدعوى فتعلم قطعا أن ذلك محال .

المنهج الثالث : أن لا نتعرض لثبوت دعوانا بل ندعى استحالة دعوى الخصم بأن نبين أنه مفضى إلى المحال وما يفضى إلى المحال فهو محال لا محالة . مثاله قولنا : إن صح قول الخصم أن دورات الفلك لا نهاية لها لزم منه صحة قول القائل : أن ما لا نهاية له قد انقضى وفرغ منه ومعلوم أن هذا اللازم محال ، فيعلم منه لا محالة أن المفضى إليه محال وهو مذهب الخصم — فها هنا أصلان — : أحدهما : قولنا إن كانت دورات الفلك لا نهاية لها ، فقد انقضى ما لا نهاية له ، فإن الحكم بلزوم انقضاء ما لا نهاية له على القول بنفي النهاية عن دورات الفلك علم ندعيه ونحكم به ، ولكن يتصور فيه من الخصم إقرار وإنكار بأن يقول : لا أسلم أنه يلزم ذلك .

والثاني : قولنا إن هذا اللازم محال فإنه أيضا أصل يتصور فيه إنكار أن يقول : سلمت الأصل الأول ، ولكن لا أسلم هذا الثاني وهو استحالة انقضاء ما لا نهاية له ، ولكن لو أقر بالأصلين كان الإقرار بالمعلوم الثالث اللازم منهما واجبا بالضرورة ، وهو الإقرار باستحالة مذهبه المفضى إلى هذا المحال .

فهذه ثلاثة مناهج فى الاستدلال جلية ، لا يتصور إنكار حصول العلم منها ، والعلم الحاصل هو المطلوب والمدلول ، وازدواج الأصلين الملتزمين لهذا العلم هو الدليل .

والعلم بوجه لزوم هذا المطلوب من ازدواج الأصلين علم بوجه دلالة الدليل .

وفكرك الذى هو عبارة عن إحضارك الأصلين فى الذهن وطلبك التفطن لوجه لزوم العلم الثالث من العلمين الأصليين هو النظر .

فإذن عليك فى درك العلم المطلوب وظيفتان إحداهما: إحضار الأصلين فى الذهن ، وهذا يسمى فكرا .

والأخرى تشــوقك إلى التفطن لوجه لزوم المطلوب من ازدواج الأصلين وهذا يسمى طلبا ، ولذلك قال من جرد التفاته إلى الوظيفة الأولى حيث أراد حد النظر إنه الفكر ، وقال من جرد التفاته إلى الوظيفة الثانية فى حد النظر إنه طلب علم أو غلبة ظن . وقال من التفت إلى الأمرين جميعا إنه الفكر الذى يطلب به من قام به علما أو غلبة ظن .

فهكذا ينبغى أن تفهم الدليل والمدلول ووجه الدلالة ، وحقيقة النظر ، ودع عنك ما سودت به أوراق كثيرة من تطويلات وترديد عبارات لا تشفى غليل طالب ، ولا تسكن نهمة متعطش ، ولن يعرف قدر هذه الكلمات الوجيزة إلا من انصرف خائبا عن مقصده بعد مطالعة تصانيف كثيرة .

فإن رجعت الآن فى طلب الصحيح إلى ماقيل فى حد النظر ، دل ذلك على أنك لم تخلص من هذا الكلام بطائل ، ولن ترجع منه إلى حاصل ، فإنك إذا عرفت أنه ليس هاهنا إلا علوم ثلاثة : علمان هما أصلان يترتبان ترتيبا مخصوصا ، وعلم ثالث يلزم منهما وليس عليك فيه إلا وظيفتان : إحداهما : إحضار العلمين فى ذهنك .

والثانية : التفطن لوجه العلم الثالث منهما والخبرة بعد ذلك إليك فى إطلاق

لفظ النظر فى أن تعبر به عن الفكر الذى هو إحضار العلمين ، أو عن التشوف الذى هو طلب التفطن لوجه لزوم العلم الثالث ، أو عن الأمرين جميعا .

فإن العبارات مباحة ، والاصطلاحات لا مشاحة فيها . فإن قلت : غرضى أن أعرف اصطلاح المتكلمين ، وأنهم عبروا بالنظر عماذا ؟

فاعلم أنك إذا سمعت واحداً يحد النظر بالفكر ، وآخر بالطلب ، وآخر بالفكر الذى هو يطلب به . لم تسترب فى اختلاف اصطلاحاتهم على ثلاثة أوجه .

والعجب ممن لا يتفطن لهذا ، ويفرض الكلام فى حد النظر مسألة خلافية ويستدل بصحة واحد من الحدود ، وليس يدرى أن حظ المعنى المعقول من هذه الأمور لا خلاف فيه ، وأن الاصطلاح لا معنى للخلاف فيه ، وإذا أنت أمعنت النظر ، واهتديت إلى السبيل عرفت قطعا أن أكثر الأغاليط نشأت من خلال من طلب المعانى من الألفاظ ، ولقد كان من حقه أن يقدر المعانى أولا ، ثم ينظر فى الألفاظ ثانيا ، ويعلم أنها اصطلاحات لا تتغير بها المعقولات . ولكن من حرم التوفيق استدبر الطريق ، ونكل عن التحقيق .

فإن قلت : إنى لا أسترِيب فى لزوم صحة الدعوى من هذين الأصلين إذا أقر الخصم بهما على هذا الوجه .

ولكن من أين يجب على الخصم الإقرار بهما ؟ ومن أين تقتضى هذه الأحوال المسلمة الواجبة التسليم ؟ فاعلم أن لها مدارك شتى . ولكن الذى نستعمله فى هذا الكتاب نجتهد ألا يعدو ستة .

الأول : منها الحسيات : أعنى المدرك بالمشاهدة الظاهرة والباطنة . مثاله أنا إذا قلنا مثلا : كل حادث له سبب وفى العالم حوادث فلا بد لها من سبب ، فقولنا فى العالم حوادث . أصل واحد يجب الإقرار به . فإنه يدرك بالمشاهدة الظاهرة حدوث أشخاص الحيوانات والنباتات والغيوم والأمطار ، ومن الأعراض الأصوات والألوان وإن تخيل أنها منتقلة ، فالانتقال حادث ، ونحن لم ندع إلا حادثا ولم نعين أن ذلك الحادث جوهر أو عرض أو انتقال أو غيره .

وكذلك يعلم بالمشاهدة الباطنة حدوث الآلام والأفراح والغموم فى قلبه فلا يمكنه إنكاره .

الثانى : العقل المحض : فإنا إذا قلنا العالم إما قديم مؤخر ، وإما حادث مقدم وليس وراء القسمين قسم ثالث وجب الاعتراف به على كل عاقل . مثاله أن نقول : كل ما لا يسبق الحوادث فهو حادث والعالم لا يسبق الحوادث فهو حادث .

أحد الأصلين ، قولنا : إن ما لا يسبق الحوادث فهو حادث .

ويجب على الخصم الإقرار به لأن ما لا يسبق الحادث إما أن يكون مع الحادث ، أو بعده ولا يمكن قسم ثالث ، فإن ادعى قسما ثالثا كان منكراً لما هو بديهى فى العقل ، وإن أنكر أن ما هو مع الحادث أو بعده ليس بحادث فهو أيضا منكر للبديهة .

الثالث التواتر : مثاله أنا نقول : محمد — صلوات الله وسلامه عليه — صادق لأن كل من جاء بالمعجزة فهو صادق ، وقد جاء هو بالمعجزة فهو إذن صادق .

فإن قيل : أنا لا أسلم أنه جاء بالمعجزة .

فنقول : قد جاء بالقرآن والقرآن معجزة ، فإذن قد جاء بالمعجزة . فإن سلم الخصم أحد الأصلين ، وهو أن القرآن معجزة إما بالطوع أو بالدليل، وأراد إنكار الأصل الثاني وهو أنه قد جاء بالقرآن .

وقال : لا أسلم أن القرآن مما جاء به محمد ﷺ تسليما لم يمكنه ذلك ، لأن التواتر يحصل العلم به كما حصل لنا العلم بوجوده وبدعواه النبوة ، وبوجود مكة ، ووجود موسى وعيسى وسائر الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين .

الرابع : أن يكون الأصل مثبتا بقياس آخر يستند بدرجة واحدة أو درجات كثيرة ، إما إلى الحسيات ، أو العقليات ، أو المتواترات ، فإن ما هو فرع الأصلين يمكن أن يجعل أصلا في قياس آخر . . .

مثاله : أنا بعد أن نفرغ من الدليل على حدوث العالم ، يمكننا أن نجعل حدوث العالم أصلا في نظم قياس .

مثلا أن نقول : كل حادث له سبب ، والعالم حادث فإذن له سبب . فلا يمكنهم إنكار كون العالم حادثا بعد أن أثبتنا بالدليل حدوثه .

الخامس : السمعيات مثاله : أنا ندعي مثلا أن المعاصي بمشيئة الله تعالى ونقول : كل كائن فهو بمشيئة الله تعالى . والمعاصي كائنة فهي إذن بمشيئة الله تعالى ، فأما قولنا : هي كائنة فعلوم وجودها بالحس وكونها معصية بالشرع .

وأما قولنا : كل كائن بمشيئة الله تعالى ، فإذا أنكر الخصم ذلك منعه الشرع مهما كان مقرا بالشرع ، أو كان قد ثبت عليه بالدليل . فإنا نثبت هذا الأصل بإجماع الأمة على صدق قول القائل : ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ، فيكون السمع مانعا من الإنكار .

السادس : أن يكون الأصل مأخوذا من معتقدات الخصم ومسلماته فإنه وإن لم يقم لنا عليه دليـــل ، أو لم يكن حسيا ولا عقليا انتفعنا باتخاذه إياه أصلا فى قياسنا ، وامتنع عليه الإنكار الهادم لمذهبه وأمثلة هذا مما تكثر فلا حاجة إلى تعيينه .

فإن قلت : فهل من فرق بين هذه المدارك فى الانتفاع بها فى المقاييس النظرية ؟ فاعلم أنها متفاوته فى عموم الفائدة .

فإن المدارك العقلية والحسية عامة مع كافة الخلق إلا من لا عقل له ولا حس له ، وكان الأصل معلوما ، بالحس الذى فقده .

كالأصل المعلوم بحاسة البصر إذا استعمل مع الأكمه فإنه لا ينفع ، والأكمه إذا كان هو الناظر لم يمكنه أن يتخذ ذلك أصلا ، وكذلك المسموع فى حق الأصم ...

وأما المتواتر فإنه نافع ، ولكن فى حق من تواتر إليه ، فأما من لم يتواتر إليه ممن وصل إلينا فى الحال من مكان بعيد لم تبلغه الدعوة ، فأردنا أن نبين له بالتواتر أن نبينا وسيدنا محمداً — ﷺ تسليما وعلى آله وصحبه — تحدى بالقرآن لم يقدر عليه ما لم يمهله مدة من يتواتر عنده ورب شىء يتواتر عند قوم دون قوم ، فقول الشافعى — رحمه الله تعالى — فى مسألة قتل المسلم بالذمى متواتر عند الفقهاء من أصحابه دون العوام من المقلدين .

وكم من مذاهب له فى آحاد المسائل لم تتواتر عند أكثر الفقهاء ، وأما الأصل المستفاد من قياس آخر فلا ينفع إلا مع من قدر معه ذلك القياس .

وأما مسلمات المذاهب فلا تنفع الناظر وإنما تنفع المناظر مع من يعتقد ذلك المذهب .

وأما السمعيات فلا تنفع إلا من ثبت السمع عنه ، فهذه مدارك علوم

هذه الأصول المفيدة بترتيبها ونظمها، العلم بالأمور المجهولة المطلوبة(١) .

— والخلاصة : أن هذا التمهيد يقوم على بيان مناهج الأدلة التى اختارها الإمام الغزالى فى كتابه الاقتصاد فى الاعتقاد، لإثبات العقائد الحقة وإبطال العقائد الزائفة ، ولما كانت مناهج الأدلة كثيرة ومتعددة إذ منها القياس بأقسامه المتعددة(٢) .

ومنها الاستقراء ، والتمثيل والمساواة ... ولقد اختار الإمام من هذه الأدلة ثلاثة مناهج تتصف بالوضوح وتوصل إلى الحقيقة فى قضايا الفطرة والدين، وتتمثل هذه المناهج فى :

أولا : السبر وهو يرجع إلى القياس الانفصالى الاستثنائى .

ثانيا : المنهج القياسى الأرسطى وهو القياس الاقترانى الحملى .

ثالثا : القياس الاستثنائى الاتصالى ويطلق عليه منهج تسليم دعوى الخصم لإبطالها .

---

(١) الإمام الغزالى الاقتصاد فى الاعتقاد ص١٥

(٢) وتتمثل فى القياس الاقترانى الحملى ، القياس الاقترانى الشرطى ، والقياس الاستثنائى الاتصالى ، والقياس الاستثنائى الانفصالى راجع استاذنا الدكتور عبد الحميد شقير تيسير الاقتصاد بالاشتراك

المنهج الأول : السبر والتقسيم :

السبر ويقوم على الفحص والتتبع، والتقسيم يقوم على التحليل وتجزئة الموضوع إلى عناصره التي يشتمل عليها ، كما أوضحه الغزالي بقوله : أن نحصر الأمر في قسمين ثم نبطل أحدهما فيلزم ثبوت الآخر ، مثل أن تردد بين قولك العدد إما زوج وأما فرد ، لكنه غير فرد إذا فهو زوج، فقد رددت العدد بين أمرين ، ثم أبطلت الفردية فتعين أن يكون زوجا ، وهذا عين القياس الاستثنائي الانفصالي سواء أكان مركبا من منفصلة حقيقية أو منفصلة مانعة خلو .

فمثال الأول : الزوجية أو الفردية المتقدم .

ومثال الثاني : هذا الجسم إما غير أبيض وإما غير أسود، لكنه أبيض فهو غير أسود .

وقد مثل الغزالي لقضية الاستدلال على حدوث العالم بقوله : العالم إما حادث ، وإما قديم . ومحال أن يكون قديما فيلزم منه لا محالة أن يكون حادثا ، فقد أبطلنا أحد القسمين وهو قدم العالم فثبت الثاني وهو حدوث العالم إذ لا ثالث لهما .

وهذا اللازم هو مطلوبنا وهو علم استفدناه من علمين آخرين :

أحدهما قولنا : العالم إما قديم أو حادث .

فإن الحكم بهذا الانحصار علم .

والثاني قولنا : ومحال أن يكون قديما ، وهذا علم آخر .

والثالث : هو اللازم منهما وهو المطلوب .

كما يقول الغزالي ولا علم مطلوب يمكن أن يستفاد إلا من علمين هما أصلان ، ولا كل أصلين ، بل إذا وقع بينهما إذ دواج على وجه مخصوص

وشرط مخصوص فإذا وقع الازدواج على(١)شرطه أفاد علما ثالثا ، وهو المطلوب .

حيث إن فى هذا السبر ثلاثة علوم : علم بالمقدمة الأولى وهى الكبرى وعلم بالمقدمة الثانية وهى الصغرى ، وعلم ثالث هو النتيجة المستفادة من العلمين الأولين وهما أصلان لها والنتيجة فرع لهما .

وهذه النتيجة قد نسميها دعوى إذا كان لنا خصم ، ونسميها مطلوبا إذا لم يكن لنا خصم لأنه مطلب الناظر كما نسميها فائدة وفرعا بالإضافة إلى الأصلين فإنها مستفادة منهما .

وإذا أقر الخصم بالأصلين يلزمه لا محالة الإقرار بالفرع المستفاد منهما وهو صحة الدعوى .

المنهج الثانى : وهـــو كما يقول أيضا صاحب كتاب الاقتصاد فى الاعتقاد أن ترتب أصلين على وجه آخر مثل قولنا : كل مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، فهذه مقدمة وهى أصل .

والأصل الثانى : العالم لا يخلو عن الحوادث .

فيلزم منهما صحة دعوانا وهى أن العالم حادث الذى هو النتيجة .

---

(١) أى لا بد فى الأصلين من وجود تناسق بينهما وتناسب بأن يكون الترديد فى المقدمة الأولى بين الشىء ونقيضه أو المساوى لنقيضه إلى غير ذلك من الشروط المذكورة لهذا القياس فى المنطق .

فلو قلت : هذا الشخص إما عالم بالفقه وإما عالم بالنحو لم يكن بين الطرفين ترديد بين الشىء ونقيضه ، فلو أبطلت أحدهما لا يلزم منه إثبات الآخر ، راجع استاذنا الدكتور عبدالحميد شقير تيسير الاقتصاد فى الاعتقاد بالاشتراك ص ١٢

وهذا قياس حملي من الشكل الأول مركب من قضيتين حمليتين بينهما ملازمة تنتج قضية ثالثة متى سلمت المقدمتان .

وهنا يقول الغزالي : فتأمل وهل يتصور أن يقر الخصم بالأصلين ثم يمكنه إنكار صحة الدعوى فتعلم قطعا أن ذلك محال .

ومعنى ذلك أنه متى أقر الخصم بالمقدمتين لزمته النتيجه رغما منه ، نعم للخصم أن ينازع في كل مقدمة على حدة ، أما لو سلم بالمقدمتين فلا يمكنه إنكار النتيجة ، كما في قولنا : العالم حادث وكل حادث لا بد له من محدث والعالم لا بد له من محدث ، فهنا ثلاث حدود .

الأول : الحد الأصغر : وهو العالم .

والثاني : الحد الأوسط : وهو كلمة حادث المكررة .

والثالث : الحد الأكبر : وهو لا بد له من محدث .

وفي النتيجة حذف الحد الأوسط وصار الأصغر موضوعها والأكبر محمولها وعلى هذا تكون النتيجة بعد حذف الحد الاوسط وهنا يلاحظ أن الغزالي لم يرتب المقدمتين على نظم ترتيب الشكل الأول بل عكس الترتيب بتقديم الكبرى على الصغرى .

المنهج الثالث : وهو منهج تسليم دعوى الخصم لإبطالها كما يقول الإمام الغزالي : ألا نتعرض لثبوت دعوانا ، بل ندعي استحالة دعوى الخصم التي يعتقد أنها صحيحة ونعتقد نحن عدم صحتها ، بأن نبين أنها تفضي إلى المحال . وما يفضي إلى المحال فهو محال لا محالة .

كقولنا : إذا كان المخلوق إلها لزم أن يكون الإله محتاجا لغيره ، واحتياج الإله لغيره مستحيل فيلزم أن يكون المخلوق إلها مستحيل ففي هذا المستحيل مقدمتان ونتيجة .

المقدمة الأولى : إن كان المخلوق إلها لزم أن يكون الإله محتاجا لغيره فقد سلمنا فيها جدلا بكون المخلوق إلها وان كنا نعتقد بطلان ذلك ، ثم بينا فيها أنه يلزم على كون المخلوق إلها أن يكون الإله محتاجا لغيره ، لأن المخلوق محتاج إلى من يعطيه احتياجاته من الأكل والشرب .

المقدمة الثانية : وفيها حكمنا باستحالة ، احتياج الإله لغيره لأن الاحتياج علامة النقص والإله له منتهى الغنى والكمال فإذا ما سلم المعتقد الألوهية للمخلوق بصحة هاتين المقدمتين لزمه التسليم بالنتيجة اللازمة عنهما كما تبين فيما سبق وهى كون المخلوق إلها مستحيل .

ومعنى هذا أن المنهج الثالث من مناهج الاستدلال يقوم على ألا ندعى نحن دعوى ثم نقيم الدليل عليها ، بل نجعل الخصم يدعى ، ثم يقيم الدليل على دعواه ، وهنا نقول له إن دعواك أيها الخصم مستحيلة لأنها تؤدى إلى مستحيل ، والمؤدى إلى المستحل مستحيل وهذا ما أشار إليه القرآن الكريم فى قول الله تعالى : قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين (١) .

فمثلا لو أدعى الخصم تعدد الإله ، فنقول له إن دعواك هذه يلزمها محال ، لأنه لو تعدد الإله لفسدت السموات والأرض ، والفساد فيهما محال ، فما أدى إليه محال ، وهو التعدد ، فثبت نقيضه الذى هو عدم التعدد وهو المطلوب . وهذا المنهج الثالث عبارة عن قياس استثنائى اتصالى ويتركب من مقدمتين الأولى وهى الكبرى شرطية متصلة ، والثانية هى الصغرى وهى الاستثنائية الحملية .

وهذا القياس ينتج فى صورتين نفى التالى ينتج نفى المقدم وإثبات المقدم ينتج إثبات التالى (٢) .

---

(١) سورة البقرة الآية ١١١

(٢) راجع استاذنا الدكتور عبد الحميد شقير المرجع السابق بالاشتراك .

ففى المثال السابق نفينا الفساد فانتفى التعدد وثبت نقيضه وهو عدم التعدد وقد مثل الغزالى لهذا المنهج بقوله : إن صح قول الخصم إن دورات الفلك لا نهاية لها لزم منه صحة قول القائل : إن مالا نهاية له قد انقضى وفرغ منه ، ومعلوم أن هذا اللازم محال فيعلم منه أن المفضى إلى المحال محال ، كما هو فى النظم التالى :

إن كانت دورات الفلك لا نهاية لها لزم منه تناهى مالا يتناهى .

وهذه مقدمة أولى .

والمقدمة الثانية : أن تناهى ما لا يتناهى مستحيل .

وهنا يلزم بطلان دعوى الخصم .

وأن كون دورات الفلك لا نهاية لها مستحيل ، وأن لها نهاية وهذه هى المناهج الثلاثة التى اختارها الغزالى وهى كما يقول واضحة جلية فى الاستدلال على قضايا علم التوحيد .

ولذا يقف الإمام الغزالى هنا ليوضح الفرق بين الدليل والنظر والفكر حيث إنه لكل علم من العلوم مصطلحاته الخاصة به والتى ينبغى أن يقف عليها الباحث حتى لا تختلط عليه الأمور ، وهذه المصطلحات تتمثل فى النقاط التالية :

الدليـل : هو اقتران المقدمتين المرتبتين ترتيبا خاصا بحيث يلزم من العلم بهما العلم بالنتيجة .

والطلب : هو التطلع إلى معرفة الوجه المبرر للزوم النتيجة من المقدمتين .

والفكر : وهو إحضار مقدمتى الدليل فى الذهن قبل أن نضمهما فى صورة الدليل العقلى .

والنظر : هو الالتفات للزوم النتيجة من المقدمين . فلو قلت العالم متغير . وكل متغير حادث . ينتج العالم حادث .

فإحضار المقدمتين فى الذهن أولا يسمى فكراً ، وترتيبهما على هذا الوضع المعين يسمى دليلا ، وتفطن الباحث فى قضايا هذا العلم لوجه لزوم النتيجة من المقدمتين يسمى نظرا وهو النتيجة .

وعلى هذا يتضح أن كل منهج من المناهج الثلاثة السالفة يقوم على :

— إحضار المقدمتين المرتبتين ترتيبا خاصا فى العقل .

— التطلع إلى معرفة الوجه المجرد للزوم النتيجة من المقدمتين .

— الوقوف على النتيجة .

هذا وقد وقع خلاف بين المتكلمين فى حد الفكر والنظر ، وهل النظر هو الفكر والطلب معا ، أو الفكر فقط ، أو الطلب فقط ، وهذا الخلاف إنما هو خلاف اصطلاحى لا حقيقى ، لأنه الجميع متفقون على ضرورة الانتقال من المقدمات إلى النتائج . ومن هنا فالخلاف كما يقــول الإمام الغزالى لا ثمرة له ولا طائل تحته .

وهنا يأتى تنبيه قد وقفنا على مضمونه فيما تقدم وهو أن الأصلين إذا سلم الخصم بهما لزمته النتيجة ، أما إذا لم تسلم إحدى المقدمتين أو كلتيهما فلا تلزمه النتيجة ، وذلك لأن الدليل مبنى على تسليم المقدمتين من الخصم ، غير أن هناك من القضايا قضايا لا يستطيع الخصم إنكارها ، وقد ذكر الإمام الغزالى منها ما يلى :

أولا : الحسيات أو البداهة الحسية : وهى القضايا التى يحكم فيها العقل إستناداً إلى الإدراك الحسى الظاهر والباطن كقولنا كل حادث له سبب، وفى العالم حوادث فلها إذن سبب

فإننا ندرك بالمشاهدة أى الحس الظاهر حدوث الحيوانات والنباتات وكثرة الأمطار ، وتعدد المخلوقات وهذه كلها قد وجدت بعد أن لم تكن .

— وأما القضايا المستندة إلى الحس الباطن فإننا نشعر بأثر الجوع بعد الشبع، وبالرى بعد الظمأ ، وبالسعادة بعد الحزن ، وبالسرور بعد الألم . وهنا قد يقول قائل إن التفاوت فى الإدراك لهذه القضايا يختلف من إنسان لآخر ، ويجيب على هذا الإمام الغزالى بما يفيد أن القضايا القائمة على البداهة الحسية يقف عليها كل إنسان سليم الحس، بخلاف الفاقد لأحد الحواس فإنه لا يقف عليها وهنا يضع الغزالى نقطة الارتكاز الأولى التى تحمل الخصوم على التسليم بالنتائج الحاصلة من الإدراك لهذه القضايا التى لا ينكرها إلا كل مكابر .

ثانياً : العقليات أو البداهة العقلية : وهى القضايا التى يحكم فيها العقل بمجرد تصوره لطرفيها دون نظر لشىء آخر كقولنا الواحد نصف الاثنين، والكل أعظم من الجزء، وقد مثل الإمام الغزالى لها بقوله : العالم لا يسبق الحوادث وكل مالا يسبق الحوادث . فهو حادث فالعالم حادث . فهاتان قضيتان يحكم بهما العقل بداهة بمجرد تصورهما، وعلى هذا فلا يستطيع إنسان إنكار القول بأن كل مالا يسبق الحوادث فهو حادث ، لأن العقل يحكم بداهة أن مالا يسبق الحوادث إما أن يكون معها أو بعدها وليس هناك قسم ثالث ، فإن أدعى قسما ثالثا كان منكراً لما هو بديهى فى العقل .

ولذا لا يتوقف العقل السليم فى الجزم بهما بدن نظر أو توضيح، ونتيجة هذا القياس تكون ملزمة للخصم .

ثالثا : المتواترات أو القضايا المتواترة : وهى القضايا التى يحكم فيها العقل بواسطة الأخبار المنقولة عن جمع يستحيل تواطؤهم على الكذب كقولنا مكة فى الحجاز،القدس فى فلسطين .

وقد مثل الإمام الغزالى لها بقوله : محمد — صلوات الله وسلامه عليه — صادق — هذه دعوى دليلها أنه جاء بالمعجزة . وكل من جاء بالمعجزة فهو صادق . إذن محمد — ﷺ — صادق .

رابعا : القضايا المستندة إلى أصل مما تقدم أى البداهة الحسية أو العقلية، أو التواتر،وقد مثل الإمام الغزالى لهذا الأصل بقوله:العالم حادث — وكل حادث له سبب . فالعالم له سبب فالمقدمة الأولى وإن كانت نظرية فى هذا القياس لكنها قد استندت إلى أصل حسى وهو : أن العالم لا يخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث .

وعلى هذا فلا يمكن للخصم أن ينكر أن العالم حادث لأنه قد أستند إلى أصل آخر حسى . وهكذا فى كل مسلمة من المسلمات السالفة .

خامساً : السمعيات أو القضايا السمعية : وهى القضايا الثابته عن طريق السمع من القرآن الكريم أو السنة الشريفة ، والتعبير بالسمعيات إنما هو للغالب ويدخل فيها كل ما كان أساس إدراكه النص الشرعى وقد مثل لها الإمام الغزالى بقوله : المعاصى كائنة . وكل كائن فهو بمشيئة الله تعالى — فالمعاصى بمشيئه الله تعالى .

فالمقدمة الأولى : ثابتة بالحس والمشاهدة ، وكونها معصية بالشرع أى

أن موضوعها معلوم بالشرع ومحمولها يدرك بالحس والمشاهدة فهى حسية شرعية .

والثانية : ثابتة بالحديث ماشاء الله كان وما لم يشأ لم يكن — فلو أنكر الخصم المقدمة الثانية كان منكرا للشرع والاجماع ولذا فلا يستطيع أحد مصادمة الشرع فينكر ذلك .

سادساً : القضايا المسلمة من الخصم ، وهذا النوع من القضايا يقوم على ما ينادى به الخصم ويعتقده، وهنا يقوم المستدل بتسليم هذه القضية جدلا كما فى المنهج الثالث فيما تقدم بجعل هـذه القضية مقدمة لدليل ثم يبطلها ، وهنا يمتنع عليه إنكارها أى لا يستطيع الخصم إنكارها لأنها من مسلمات مذهبه فلو شكك فيها كان ناقدا وهادما لاتجاهه من أساسه إذ لا قوام للمذهب أو الاتجاه إذا انتقدت أو انهدمت مسلماته ، فمثلا لو اعتقد الخصم عـدم وحدة الإله وقال بالتعدد نقول له لو كان هناك إلهان كما تقول لأدى ذلك إلى محال والمؤدى إلى المحال محال .

وأيضاً كما لو أعتقد الخصم أن حركات الفلك لانهاية لها ، هنا يقوم المستدل بتسليم ذلك جدلا ثم يوضح له أن هـذا يؤدى إلى التناقض لأن اللامتناهى قد ينتهى ، فلو نظرنا مثلا إلى حركات الفلك فى هذه اللحظة لوجدناها منتهية ولها أول وهو هذه اللحظة ، وهنا يتضح التناقض ، الذى لا ينكره إلا من لا عقل له أو كان مكابرا ومعاندا ، ولذا يفصل الامام الغزالى هذا الاجمال كما أشرنا إليه فيما سبق فى البداهة الحسية وأن هـذه القضايا لا يمكن استخدامها لجميع بنى البشر إلا مع من سلمت عقولهم وحواسهم وأيضاً فالمتواترات لا تفيد إلا مع من تحقق عنده التواتر وهكذا السمعيات لا يصح الاستدلال على قضاياها إلا مع من ثبت عنده الدين ونصوصه

المسموعة ، وكذلك المقدمات التى يسلم بها الخصم لا تفيد إلا مع من يسلم بها ويعتقدها ، أما من ينكرها فلا يصح إلزامه بها .

ولذا يقول الامام الغزالى « فهذه مدارك علوم هذه الأصول المفيدة بترتيبها ونظمها العلم بالأمور المجهولة المطلوبة » وإلى هنا ينتهى الحديث عن التمهيدات التى ذكرها الامام الغزالى ، ثم نبدأ على بركة الله فى شىء من الأقطاب التى هى مقاصد هذا الكتاب .

القطب الأول

فى النظر فى ذات الله تعالى

وفيه عشر دعاوى :

الدعوى الأولى

— وجوده تعالى وتقـــدس برهانه أنا نقول : كل حادث فلحدوثه سبب ، والعالم حادث ؛ فيلزم منه أن له سببا .

ونعنى بالعالم : كل موجود سوى الله تعالى .

ونعنى بكل موجود سوى الله تعالى : الأجسام كلها وأعراضها .

وشرح ذلك بالتفصيل : أنا لا نشك فى أصل الوجود ، ثم نعلم أن كل موجود إما متحيز أو غير متحيز .

وأن كل متحيز إن لم يكن فيه إئتلاف فنسميه : جوهرا فرداً ، وإن ائتلف إلى غيره سميناه جسما .

وأن غير المتحيز إما أن يستدعى وجوده جسما يقوم به ونسميه ، الأعراض ، أو لا يستدعيه وهو : الله سبحانه وتعالى .

— فأما ثبوت الأجسام وأعراضها فعلوم بالمشاهدة . ولا يلتفت إلى من ينازع فى الأعراض وإن طال فيها صياحه ، وأخذ يلتمس منك دليلا عليه ؛ فإن شغبه ونزاعه والتماسه وصياحه إن لم يكن موجوداً فكيف نشتغل بالجواب عنه والإصغاء إليه ؟ .

وإن كان موجوداً فهو لا محالة غير جسم المنازع ، إذا كان جسما موجوداً من قبل ولم يكن التنازع موجوداً .

فقد عرف أن الجسم والعرض مدركان بالمشاهدة .

فأما موجود ليس بجسم ، ولا جوهـــر متحيز ، ولا عرض فيه ، فلا يدرك بالحس .

ونحن ندعى وجوده ، وندعى أن العالم موجود به وبقدرته وهذا يدرك بالدليل لا بالحس .

ــ والدليل ما ذكرناه فلنرجع إلى تحقيقه : فقد جمعنا فيه أصلين ، فلعل الخصم ينكرهما ، فنقول له : فى أى الأصلين تنازع ؟ فإن قال : إنما أنا أنازع فى قولك : إن كل حادث فله سبب فمن أين عرفت هذا ؟

ــ فنقول : إن هذا الأصل يجب الإقرار به ، فإنه أولى ضرورى فى العقل ، ومن يتوقف فيه فإنما يتوقف ، لأنه ربما لا ينكشف له ما نريده بلفظ الحادث ، ولفظ السبب وإذا فهمهما صدق بعقله بالضرورة بأن لكل حادث سبباً .

فإنا نعنى بالحادث ما كان معدوما ثم صار موجوداً .

فنقول : وجوده قبل أن وجد كان محالا أو ممكنا ؟

وباطل أن يكون محالا ، لأن المحال لا يوجد قط .

وإن كان ممكنا فلسنا نعنى بالممكن إلا ما يجوز أن يوجد ويجوز أن لا يوجد ، ولكن لم يكن موجوداً لأنه ليس يجب وجوده لذاته ، إذ لو وجب وجوده لذاته لكان واجبا لا ممكنا ، بل قد افتقر وجوده إلى مرجح لوجوده على العدم حتى يتبدل العدم بالوجود .

فإذا كان إستمرار عدمه من حيث إنه لا مرجح للوجود على العدم فما لم يوجد المرجح لا يوجد الوجود .

ونحن لا نريد بالسبب إلا المرجح .

والحاصل أن المعدوم المستمر العدم لا يتبدل عـــدمه بالوجود ما لم يتحقق أمر من الأمور يرجح جانب الوجود على إستمرار العدم .

وهذا إذا حصل فى الذهن معنى لفظه كان العقل مضطراً إلى التصديق به .

فهذا بيان إثبات هذا الأصل وهو على التحقيق شرح للفظ : الحادث والسبب لا إقامة دليل عليه .

ـ فإن قيل لم تنكرون على من ينازع فى الأصل الثانى ، وهو قولكم : إن العالم حادث ؟

فنقول: إن هذا الأصل ليس بأولى فى العقل ، بل نثبته ببرهان منظوم من أصلين آخرين هو أنا نقول : إذا قلنا إن العالم حادث أردنا بالعالم الآن الأجسام والجواهر فقط .

فنقول : كل جسم فلا يخلو عن الحوادث ، وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، فيلزم منه : أن كل جسم فهو حادث .

ففى أى الأصلين النزاع ؟

فإن قيل : لم قيل إن كل جسم أو متحيز فلا يخلو عن الحوادث ؟

قلنا : لأنه لا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان .

فإن قيـــل : ادعيتم وجودهما ، ثم حدوثهما : فلا نسلم الوجود ولا الحدوث .

قلنا : هذا سؤال قد طال الجواب عنه فى تصانيف الكلام ، وليس يستحق هذا التطويل ، فإنه لا يصدر قط من مسترشد ؛ إذ لا يستريب عاقل قط فى ثبوت الأعراض فى ذاته من الآلام ، والأسقام ، والجوع ، والعطش ، وسائر الأحوال ، ولا فى حدوثها ، وكذلك إذا نظرنا إلى أجسام العالم ، لم نسترب فى تبدل الأحوال عليها ، وأن تلك التبدلات حادثة . وإن صدر من خصم معاند فلا معنى للإشتغال به .

وإن فرض فيه خصم معتقد لما يقوله فهو فرض محال ان كان الخصم عاقلا .

بل الخصم فى حدوث العالم الفلاسفة : وهم مصرحون بأن أجسام العالم تنقسم إلى السموات ، وهى متحركة على الدوام ، وآحاد حركاتها حادثة ، ولكنها دائمة متلاحقة على الإتصال أزلا وأبداً .

والى العناصر الأربعة التى يحويها مقعر فلك القمر ، وهى مشتركة فى مادة حاملة لصورها وأعراضها ، وتلك المادة قديمة ، والصور والأعراض حادثة متعاقبة عليها أزلا وأبدا ، وأن الماء ينقلب بالحرارة هواء . والهواء يستحيل بالحرارة ناراً ، وهكذا بقية العناصر ، وأنها تمتزج امتزاجات حادثة فتتكون منها المعادن والنبات والحيوان .

فلا تنفك العناصر عن هذه الصور الحادثه أبدا ولا تنفك السموات عن الحركات الحادثة أبدا .

وانما يتنازعون فى قولنا : إن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فلا معنى للإطناب فى هذا الأصل ولكنا لإقامة الرسم نقول : الجوهر بالضرورة لا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان .

أما الحركة فحدوثها محسوس .

وإن فرض جوهر ساكن كالأرض ففرض حركته ليس بمحال ، بل نعلم جوازه بالضرورة . وإذا وقع ذلك الجائز كان حادثا ، وكان معدما للسكون ، فيكون السكون أيضاً قبله حادثاً ، لأن القديم لا ينعدم كما سنذكره فى إقامة الدليل على بقاء الله تعالى .

وإن أردنا سياق دليل على وجود الحركة زائدة على الجسم قلنا : إنا إذا قلنا هذا الجوهر متحرك أثبتنا شيئاً سوى الجوهر بدليل أنا إذا قلنا : هذا الجوهر ليس بمتحرك صدق قولنا إن كان الجوهر باقيا ساكنا ، فلو كان المفهوم من الحركة عين الجوهر لكان نفيها نفى عين الجوهر ، وهكذا يطرد الدليل فى إثبات السكون ونفيه .

وعلى الجملة فتكلف الدليل على الواضحات يزيدها غموضا ولا يفيدها وضوحا .

— فإن قيل : فبم عرفتم أنها حادثة فلعلها كانت كامنة فظهرت ؟

قلنا : لو كنا نشتغل فى هذا الكتاب بالفضول الخارج عن المقصود لأبطلنا القول بالكمون والظهور فى الأعراض رأسا ، ولكن ما لا يبطل مقصودنا فلا نشتغل به بل نقول : الجوهر لا يخلو عن كمون الحركة فيه أو ظهورها وهما حادثان . فقد ثبت أنه لا يخلو عن الحوادث فهو حادث .

— فإن قيل : فلعلها إنتقلت إليه من موضع آخر فبم يعرف بطلان القول بإنتقال الأعراض ؟

قلنا : قد ذكر فى إبطال ذلك أدلة ضعيفة لا نطول الكتاب بنقلها ونقضها ، ولكن الصحيح فى الكشف عن بطلانه أن نبين أن تجويز ذلك لا يتسع له عقل من لم يذهل عن فهم حقيقة العرض وحقيقة الإنتقال .

ومن فهم حقيقة العرض تحقق استحالة الانتقال فيه . وبيانه أن الانتقال عبارة أخذت من انتقال الجوهر من حيز إلى حيز ، وذلك يثبت فى العقل بأن فهم الجوهر ، وفهم الحيز وفهم أن اختصاص الجوهر بالحيز زائد على ذات الجوهر ، ثم على أن العرض لابد له من محل كما لابد للجوهر من حيز فتخيل أن إضافة العرض إلى المحل كإضافة الجوهر إلى الحيز فيسبق منه إلى الوهم إمكان الانتقال عنه كما فى الجوهر ، ولو كانت هذه المقايسة صحيحة لكان اختصاص العرض بالمحل كونا زائدا على ذات العرض والمحل كما كان اختصاص الجوهر بالحيز كونا زائداً على ذات الجوهر والحيز ، ولصار يقوم بالعرض عرض ، ثم يفتقر قيام العرض بالعرض إلى اختصاص آخر يزيد على القائم والمقوم به ، وهكذا يتسلسل ويؤدى إلى أن لا يوجد عرض واحد مالم يوجد أعراض لانهاية لها .

فلنبحث عن السبب الذى لأجله فرق بين اختصاص العَرَض بالمحل واختصاص الجوهر بالحيز ، فى كون أحد الاختصاصين زائداً على ذات المختص دون الآخر فمنه يتبين الغلط فى توهم الانتقال .

والسر فيه أن المحل وإن كان لازماً للعرض كما أن الحيز لازم للجوهر ولكن بين اللازمين فرق ، إذ رب لازم ذاتى للشيء ، ورب لازم ليس بذاتى للشيء .

وأعنى بالذاتى مايجب ببطلانه بطلان الشيء ، فإن بطل فى الوجود — الخارجى — بطل وجود الشيء ، وإن بطل فى العقل بطل وجود العلم به فى العقل .

والحيز ليس ذاتياً للجوهر ، فإنا نعلم الجسم والجوهر أولا ، ثم ننظر بعد ذلك فى الحيز أهو أمر ثابت . أم هو أمر موهوم؟ ونتوصل إلى تحقيق ذلك بدليل ، وندرك الجسم بالحس فى المشاهدة من غير دليل ، فلذلك لم يكن الحيز المعين مثلا لجسم زيد ذاتياً لزيد ، ولم يلزم من فقد ذلك الحيز وتبدله بطلان جسم زيد .

وليس كذلك طول زيد مثلا لأنه عرض فى زيد لا نعقله فى نفسه دون زيد بل نعقل زيداً الطويل ، فطول زيد يعلم تابعاً لوجود زيد ويلزم من تقدير عدم زيد بطلان طول زيد ، فليس لطول زيد قوام فى الوجود وفى العقل دون زيد فاختصاصه بزيد ذاتى لا معنى زائد عليه هو اختصاص .

فإن بطل ذلك الاختصاص بطلت ذاته .

والانتقال يبطل الاختصاص فتبطل ذاته ؛ إذ ليس اختصاصه بزيد زائدا على ذاته أعنى ذات العرض بخلاف اختصاص الجوهر بالحيز فإنه زائد عليه فليس فى بطلانه بالانتقال ما يبطل ذاته .

ومرجع الكلام إلى أن الانتقال يبطل الاختصاص بالمحل ، فإن كان الاختصاص زائدا على الذات لم تبطل به الذات ، وإن لم يكن معنى زائدا بطلت ببطلانه الذات .

فقد انكشف هذا ، وآل النظر إلى أن اختصاص العرض بمحله لم يكن زائدا على ذات العرض كاختصاص الجوهر بحيزه ، وذلك لما ذكرناه من أن الجوهر عقل وحده وعقل الحيز به ، لا أن الجوهر عقل بالحيز .

وأما العرض فإنه عقل بالجوهر لا بنفسه فذات العرض كونه للجوهر المعين ، وليس له ذات سواه ، فإذا قدرنا مفارقته لذلك الجوهر المعين فقد قدرنا عدم ذاته .

وإنما فرضنا الكلام فى الطول لتفهم المقصود ؛ فإنه وإن لم يكن عرضا ولكنه عبارة عن كثرة الأجسام فى جهة واحدة ، ولكنه مقرب لغرضنا إلى الفهم ، فإذا فهم فلننتقل البيان إلى الأعراض .

وهذا التوفيق والتحقيق وإن لم يكن لائقا بهذا الإيجاز ولكن افتقر إليه لأن ماذكر فيه غير مقنع ولا شاف .

فقد فرغنا من إثبات أحد الأصلين وهو : أن العـــالم لا يخلو عن الحوادث ؛ فإنه لا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان وليسا بمنتقلين، مع أن الإطناب ليس في مقابلة خصم معتقد ؛ إذ أجمع الفلاسفة على أن أجسام العالم لا تخلو عن الحوادث . وهم المنكرون لحدوث العالم .

— فإن قيل : فقد بقي الأصل الثاني ، وهو قولكم : إن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، فما الدليل عليه ؟ .

قلنا : لأن العالم لو كان قديما مـــع أنه لا يخلو عن الحوادث لثبتت حوادث لا أول لها . ولزم أن تكون دورات الفلك غير متناهية الأعداد وذلك محال ؛ لأن كل ما يفضي إلى المحال فهو محال . ونحن نبين أنه يلزم عليه ثلاثة محالات :

الأول : أن ذلك لو ثبت لكان قد انقضى ما لا نهاية له ووقع الفراغ منه وانتهى ، ولا فرق بين قولنا : انقضى ولا بين قولنا : تناهى ؛ فيلزم أن يقال : قد تناهى ما لا يتناهى ، ومن المحال البين أن يتناهى ما لا يتناهى ، وأن ينتهي وينقضي ما لا يتناهى .

الثاني : أن دورات الفلك إن لم تكن متناهية فهي إما شفع ، وإما وتر ، وإما لا شفع ولا وتر ، وإما شفع ووتر معا فهذه الأقسام الأربعة محال ، فالمفضي إليها محال .

إذ يستحيل عدد لا شفع ولا وتر ، أو شفع ووتر ، فإن الشفع هو الذي ينقسم إلى متساويين كالعشرة مثلا . والوتر هو الذي لا ينقسم إلى متساويين كالتسعة .

وكل عدد مركب من آحاد إما أن ينقسم بمتساويين أو لا ينقسم بمتساويين ، أما أن يتصف بالانقسام وعدم الانقسام أو ينفك عنهما جميعا فهو محال .

وباطل أن يكون شفعا ؛ لأن الشفع إنما لا يكون وترا لأنه يعوزه واحد ، فإذا إنضاف إليه واحد صار وترا ، فكيف أعوز الذى لا يتناهى واحد ؟!! .

ومحال أن يكون وترا ؛ لأن الوتر يصير شفعا بواحد ، فيبقى وترا ، لأنه يعوزه ذلك الواحد ، فكيف أعوز الذى لايتناهى واحد ؟!! .

الثالث : أنه يلزم عليه أن يكون عددان كل واحد منهما لايتناهى . ثم المحال الثالث أن أحدهما أقل من الآخر .

ومحال أن يكون مالايتناهى أقل مما لايتناهى ، لأن الأقل هو الذى يعوزه شيء لو أضيف إليه لصار متساويا وما لايتناهى كيف يعوزه شيء ؟!! .

وبيانه أن — زحل — عندهم يدور فى كل ثلاثين سنة دورة واحدة ، والشمس فى كل سنة دورة واحدة ، فيكون عدد دورات — زحل — مثل ثلث عشر دورات الشمس ، إذ الشمس تدور فى ثلاثين سنة ثلاثين دورة ، وزحل يدور دورة واحدة ، والواحد من الثلاثين ثلث عشر ، ثم دورات زحل لانهاية لها وهى أقل من دورات الشمس ، إذ يعلم ضرورة أن ثلث عشر الشيء أقل من الشيء .

والقمر يدور فى السنة اثنتى عشرة مرة ، فيكون عدد دورات الشمس مثلا نصف سدس دورات القمر ، وكل واحد لا نهاية له وبعضه أقل من بعض . فذلك من المحال البين .

فإن قيل : مقدورات البارى تعالى عندكم لانهاية لها ، وكذا معلوماته ، والمعلومات أكثر من المقدورات ، إذ ذات القديم تعالى وصفاته معلومة ، وكذا الموجود المستمر الوجود ، وليس شيء من ذلك مقدورا .

قلنا : نحن إذا قلنا : لانهاية لمقدوراته : لم نرد به مانريد بقولنا : لانهاية لمعلوماته ، بل نريد به أن الله تعالى صفة يعبر عنها بالقدرة ، يتأتى بها الإيجاد ، وهذا التأتى لاينعدم قط . وليس تحت قولنا : هذا التأتى لاينعدم إثبات أشياء ، فضلا عن أن توصف بأنها متناهية أو غير متناهية.

وإنما يقع هذا الغلط لمن ينظر فى المعانى من الألفاظ ، فيرى توازن لفظ المعلومات ، والمقدورات من حيث التصريف فى اللغة فيظن أن المراد بهما واحد ، هيهات !! لا مناسبة بينهما البتة .

ثم تحت قولنا : المعلومات لانهاية لها أيضا سر يخالف السابق منه إلى الفهم ، إذ السابق منه إلى الفهم إثبات أشياء تسمى معلومات لانهاية لها ، وهو محال . بل الأشياء هى الموجودات ، وهى متناهية ، ولكن بيان ذلك يستدعى تطويلا .

وقد اندفع الإشكال بالكشف عن معنى نفى النهاية عن المقدورات فالنظر فى الطرف الثانى ، وهو المعلومات مستغنى عنه فى دفع الإلزام .

فقد بانت صحة هذا الأصل بالمنهج الثالث من مناهج الأدلة المذكورة فى التمهيد الرابع من الكتاب .

وعند هذا يعلم وجود الصانع إذ بان القياس الذى ذكرناه وهو قولنا: إن العالم حادث ، وكل حادث له سبب فالعالم له سبب .

لقد ثبتت هذه الدعوى بهذا المنهج ولكن بعد لم يظهر لنا إلا وجود السبب ، فأما كونه حادثا وصفا له فلم يظهر بعد فلنشتغل به(١) .

---

(١) الإمام الغزالى الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٢٠

والخلاصة فى هذه الدعوة تتمثل فى ثلاثة جوانب يرتبط بعضها ببعض وتمثل وحدة موضوعية بين المستدل والمعترض حول قضية الاستدلال على وجود الله تبارك وتعالى .

الجانب الأول : بيان الدليل على وجود الله تعالى .

الجانب الثانى : دعوى الفلاسفة فى قضية حدوث العالم .

الجانب الثالث : تفصيل لإجمال الدليل على حدوث العالم ويشتمل على عدة محالات والرد عليها .

وقبل البيان لهذه القضايا السالفة ينبغى للباحث أن يقف على معنى المصطلحات التى استعملت فى هذا المقام بصفة خاصة وبعض المصطلحات المحتاج إليها فى قضايا هذا العلم بصفة عامة .

١ — العالم : لفظ العالم بالفتح كل جنس الخلق ويسمى الكون كله وما فيه ومعناه كل ماسوى الله تعالى وصفاته وهو من العلامة بمعنى الدلالة لأنه دال على الخالق سبحانه(١). كما قال ابن سينا فى تعريفاته : العالم بالمعنى العام مجموع ماهو موجود فى الزمان والمكان أومجموع الأجسام الطبيعية كلها من أرض وسماء(٢) .

وعلماء الكلام يعرفون لفظ العالم بالمعنى العام وبالمعنى الخاص أما الأول أى المعنى العام فهو كل ماسوى الله من الموجودات(٣) وأما الثانى أى المعنى الخاص فيطلقونه على كل جملة من الموجودات فى الزمان والمكان

---

(١) راجع القاموس القويم للقرآن الكريم للأستاذ إبراهيم أحمد عبد الفتاح ج ٢ ص ٢٣ ط مجمع البحوث .

(٢) رسالة الحدود لابن سينا وراجع المعجم الفلسفى .

(٣) السيد الشريف الجرجانى التعريفات باب العين ص ١٤٥ ط بيروت وراجع المعجم الفلسفى للدكتور جميل صليبا .

أى الموجودات المتجانسة كقولهم : عالم الطبيعة، وعالم النفس، وعالم العقل، ولفظ العالم إذا جمع جمع مذكر سالم دل على العقلاء فحسب كقول الله تعالى : الحمد لله رب العالمين .

وقد شاع بين العامة والخاصة إستعمال لفظ العـــالم بالمعنى الخاص وتوسعوا فى هـذا الاستعمال ، فهم يقولون عالم الإنسان وعالم الحيوان ، وعالم النبات ، والعالم العلوى ، والعالم السفلى ، ليس هذا فحسب بل يقولون عالم السياسة ، وعالم الصحافة وعالم القيم ... وعلى هـذا فلفظ العـالم كلمة يستعملها المتخصصون وغير المتخصصين ، كما أنها تطلق بالمعنى العام الذى يضم كل ما سوى الله من الموجودات . وأيضاً تطلق بالمعنى الخاص للدلالة على طائفة معينة من الموجودات المتجانسة أى التى يربط بينها رابط ما كما تبين فيما سبق ، والعـالم بالمعنى الخاص هذا لا يمنع التعدد كما يقول الإمام الغزالى : والعوالم كثيرة لا يحصيها إلا الله تعـالى والمراد هنـا أجناس الموجودات . كما فى قول الله تعالى «وما يعلم جنود ربك إلا هو»[1] :

ومن هنا استعمل الإمام الغزالى لفظ العالم بهذين المعنيين . أى المعنى الخاص كما فعل ذلك أثناء حديثه عن النبوة وإثبات صدق النبى فى كتابه المنقذ من الضلال . كما استعمل لفظ العالم بالمعنى العام الذى يشمل جميع الموجودات كما هو فى الاستدلال على وجود الله تعالى أى أن العـالم عند الاطلاق يراد به كما تقدم كل ما سوى الله من الموجودات ،

٢ — الوجود : هو التحقق الفعلى خارجا ، والموجودات هى الذوات المتحققة ، ولا يمكن إنكار هذه الموجودات التى فى الخارج .

ولذا يوضح الإمام الغزالى هنا أن أصل الوجود أمر تلحظه البديهية

---

(١) سورة المدثر الآية ٣١ وراجع المعجم الفلسفى للدكتور جميل صليبا جـ ٢ صـ ٤٦

الحسية والعقلية كما فى قوله : إنا لا نشك فى أصل الوجود . ثم نعلم أن كل موجود إما متحيز أو غير متحيز وأن كل متحيز إن لم يكن فيه ائتلاف فنسميه جوهراً فرداً . وإن ائتلف إلى غيره سميناه جسما .

وأن غير المتحيز إما أن يستدعى وجوده جسما يقوم به ونسميه الأعراض أولا يستدعيه وهو الله سبحانه وتعالى(١) .

وعلى هذا فالموجود إما أن يكون متحيزاً بنفسه أى موجوداً فى المكان بغير واسطة، أو لا يكون .

فالأول : أى المتحيز هو ما شغل قدراً من الفراغ ويتمثل فى :

الجوهر : وهو ما كان جرمه يشغل فراغا ، بحيث يمتنع أن يحل غيره من حيث حل، وهو معنى المتحيز بذاته ، وذلك كأفراد الإنسان لا كالعلم واللون ، إذ هما لا يتحيزان بذاتهما ، وإنما يتحيزان بالتبع لأنهما يقومان بالجوهر .

وإن كان الجوهر دقيقا بحيث إنتهى فى الدقة إلى أنه لا يقبل الانقسام بوجه — أى لا طولا ولا عرضا ولا عمقا ، فهو المسمى بالجوهر الفرد — وإن كان يقبل الانقسام — أى طولا وعرضا وعمقاً — فهو المسمى بالجسم، أى أن الجسم هو الهيئة المؤلفة من الجواهر الفردة . وعلى هذا فالمتحيز يشتمل على :

(ا) الجوهر الفرد : وهو مالا تركيب فيه وذلك كالذرة مثلا .

(ب) الجسم : وهو ما تألف من جوهرين فصاعداً .

---

(١) الإمام الغزالى الاقتصاد فى الاعتقاد صـ ١٥

والثانى : أى غير المتحيز : فهو مالا يشغل قدراً من الفراغ ويشمل :

(أ) العرض : وهو ما يحتاج فى وجوده إلى جسم يقوم به ، وليس له قيام بنفسه،وإنما يكون وجوده تابعا لوجود الجوهر ، وذلك كالعلم الذى يقوم بالجوهر وكالحركة أو السكون،فإنها لا تشغل فراغا ، بل الفراغ الذى يشغله الجوهر قبل إتصافه بها هو الفراغ الذى يشغله مع إتصافه بها من غير زيادة .

وصفات البارى عز وجل لا تسمى أعراضاً ، لأن العرض مختص بالصفات الوجودية الحادثة ، والتى بالأجسام ، وإنما صفاته تعالى فهى قديمة ،وهى قائمة به عز وجل ، وهو ليس جسما .

(ب) الذات العلية : وهو مالا يحتاج فى وجوده إلى غيره ؛ بل إن جميع المخلوقات فى حاجة إليه .

ومن هـذا التحليل لفظ الوجود يتضح أن العالم هو كل ما سوى الله تعالى ، يشمل الجسم والجوهر الفرد والمركب والعرض .

٣ — الأزل : وهو نفى الأولية ، أو عدم الأولية . والأزلى ما ليس له أول،ويتصف به الموجود كالبارى وصفاته،إذ ليس لها أول .

ويتصف به المعدوم،إذ أن من أفراد الأزلى عدمنا الأزلى ، لأنه ليس له أول ، وهو لم ينقطع ، وإنما المنقطع عدمنا فيما لايزال ، إذ انقطع بوجودنا .

٤ — مالا يزال : ويقصد به علماء الكلام ثبوت الأولية ،والموصوف بما لايزال،هو ماله أول،أى المخلوقات الموجودة بعد أن لم تكن،ومالايزال ضد الأزل،وعلى هذا فالأزلى مالا يكون مسبوقا بالعدم كما قال الجرجانى أعلم أن الموجود أقسام ثلاثة لا رابع لها ، فإنه إما أزلى وأبدى ، وهو الله

سبحانه وتعالى أولا أزلى ولا أبدى وهو الدنيا ، أو أبدى غير أزلى وهو الآخرة وعكسه محال،فإن ما ثبت قدمه إمتنع عدمه(١) .

٥ — الدور والتسلسل :

ألاو : الدور : هو توقف شيء على شيء آخر مع توقف وجود الشيء الآخر على وجود الشيء الأول .

وينقسم الدور إلى ثلاثة أقسام .

أقسام الدور :

(أ) الدور المعى : وهو عبارة عن وجود شيئين فى وقت واحد يتوقف كل منهما على الآخر ، ومثاله الأبوة والبنوة ، فبمجرد ولادة الطفل يصبح الأب أبا ويصبح الابن إبنا ، فالأبوة تتوقف على البنوة ، والبنوة تتوقف على الأبوة وهما متصاحبان فى وقت واحد ، والدور المعى ليس باطلا .

(ب) الدور المصرح : وهو مايتوقف فيه أحد شيئين على الآخر مع توقف الآخر على الأول مباشرة ، وذلك كتوقف نجاح محمد على نجاح خالد مع توقف نجاح خالد على نجاح محمد .

(ج) الدور المضمر : وهو ماتوقف فيه أحد شيئين على الآخر مع توقف الآخر على الأول بواسطة ، وذلك كتوقف نجاح محمد على نجاح خالد ، وتوقف نجاح خالد على نجاح محمود مع توقف نجاح محمود على نجاح محمد

---

(١) السيد الشريف الجرجانى التعريفات ص ١٧

والدور المصرح والمضمر باطلان .

وسبب البطلان لهما أن الذى يتوقف وجوده على شىء آخر معلول لوجود الشىء الآخر ، ووجود الشىء الآخر علة فى وجوده ، والعلة متقدمة على المعلول ضرورة ، فإذا توقف على شىء آخر قد توقف عليه لزم من ذلك أن يكون كل منهما علة فى الآخر ومعلولا له

فيكون متقدما على نفسه ومتأخراً عنها فى آن واحد .

وذلك باطل ، فالدور الذى يؤدى إلى هذا الباطل باطل .

التسلسل(١) : ترتيب أمر على أمر ثان ، وترتيب الأمر الثانى على أمر ثالث وهكذا إلى مالا نهاية .

دليل بطلان التسلسل : أقام العلماء براهين كثيرة على بطلان التسلسل وقد أكتفى شيخ الإسلام الباجورى منها ببرهان التطبيق وإليك تقرير هذا البطلان .

لو فرضنا سلسلتين من الزمان غير متناهيتين — لا نهاية لهما .

وجعلنا إحداهما من سنتنا هذه ١٩٨٩ إلى مالا نهاية .

وجعلنا الأخرى من طوفان سيدنا نوح عليه السلام إلى مالا نهاية ، ثم طبقنا السلسلتين على بعضهما ، بأن جعلنا إبتداء إحداهما مع إبتداء الأخرى ثم أخذنا نحذف السنوات بحيث كلما حذفنا من إحداهما سنة حذفنا من الأخرى مثلها ، وهكذا فإما أن تنتهى سنواتهما بالحذف .

ويكون لكل منهما نهاية وهو خلاف ما فرضنا لأنا فرضناهما متناهيتين .

---

(١) راجع تبسيط التوحيد من تحفة المريد على جوهرة التوحيد جـ٢ صـ١٢ للأستاذين محمد عبد المنعم العريان وعبد الكريم حسن . ط دار الفتوح ١٩٦٨

وإما ألا تنتهى سنواتهما ويلزم من ذلك مساواة الناقص للزائد وهو باطل .

وإما أن تنتهى سلسلة الطوفان وتبقى السلسلة الأخرى فتكون سلسلة الطوفان متناهية وقد فرضناها غير متناهيه ، وبما أن السلسلة الأخرى تزيد على سلسلة الطوفان بقدر معلوم متناه من السنوات ، والزائد على شيء متناه بقدر متناه يكون متناهيا بالضرورة فتكون السلسلة الأخرى متناهية كذلك وقد فرضناها غير متناهية

وحيث بطلت كل الاحتمالات التى ترتبت على فرض شيء غير متناه يبطل التسلسل إلى مالا نهاية :

والتسلسل إلى مالا نهاية ممتنع فيبقى أن ينتهى الأمر إلى واجب الوجود وهو الله تعالى .

٦ — القديم والأزلى :

لبيان معنى لفظ القديم والأزلى نستطيع أن نقول إن المتكلمين فيهما ثلاثة اتجاهات :

الاتجاه الأول : أن القديم يطلق على الموجود الذى لا ابتداء لوجوده والأزلى هو الذى لا أول له عدميا كان أو وجوديا فبينهما عموم وخصوص مطلق فكل قديم أزلى وليس كل أزلى قديما فيجتمعان فى الوجودى كذات الله تبارك وتعالى وقدرته وعلمه فيقال الله قديم وأزلى وأيضا يقال علم الله قديم وأزلى .

وينفرد الأزلى فى العدمى كالبقاء والمخالفة للحوادث فيقال بقاء الله أزلى ولا يقال بقاء الله قديم :

الاتجاه الثانى : القديم هو القائم بنفسه الذى لا أول لوجوده .

والأزلى هو الذى لا أول له وجوديا أو عدميا قائما بنفسه أو بغيره .

وعلى هذا يقال : الله قديم وأزلى ويقال صفات الله كلها أزلية ، ولا يقال قديمة أى أن القديم واحد هو الله أما الأزلى فهو الله وصفاته كلها .

الاتجاه الثالث : أن القديم والأزلى مترادفان فكل منهما مالا أول له وجوديا كان أو عدميا قائما بنفسه أولا ، فعلى هذا الاتجاه كل من الذات والصفات يوصف بالقدم وبالأزلية ، وهذا الاتجــــاه الثالث هو الذى أرجحه(١)

٧ — الدائم : وهو الموجود الذى لا ينقضى وجوده ، أى لا يلحقه عدم ويسمى أيضا الأبدى ، وتفسير الدائم بأنه الموجود الذى لا ينقضى وجوده بناء على القول بنفى الأحوال ، وأما على القول بها فيفسر الدائم بأنه الثابت الذى لا انقضاء لثبوته .

٨ — الأكوان : وهى أعراض مخصوصة ، كالحركة والسكون والاجتماع والافتراق . والسكون فى الاصطلاح هو حصول الجرم فى الحيز المخصوص ، فإذا حصل فى الحيز المخصوص ، فإما أن يكون حصوله فيه من غير سبقه حصول آخر فى ذلك الحيز فهو الحركة ، وعكسه السكون .

وإن كان حصوله فى ذلك الحيز مع حصول جرم آخر فإن كان بحيث لا يمكن أن يتخللهما ثالث فهو الاجتماع .

وإن كان بحيث يمكن أن يتخللهما ثالث فهو الافتراق(٢)

---

(١) انظر شرح البيجورى على الجوهرة ص ٦٦ لشيخ الإسلام ابراهيم البيجورى

(٢) انظر دكتور عبد العزيز سيف النصر فلسفة علم الكلام ص ٧١

٩ — الحادث : كما قال الجرجاني : مايكون مسبوقا بالعدم(١) فكل موجود يسبق وجوده عدم لايكون إلا حادثا ، وهو لايكون إلا ممكن الوجود كما قال الإمام الغزالي فإنما نعني بالحادث ماكان معدوما ثم صار موجودا فيقول : وجوده قبل أن وجد كان محالا أو ممكنا ؟

وباطل أن يكون محالا ، لأن المحال لا يوجد قط(٢)

ذلك أن المحال هو المعدوم الذي لايتصور العقل وجوده ، ومادام الحادث قد وجد بعد عدم فلابد أن يكون ممكنا أي جائز الوجود لا واجبه فوجوده بعد عدم هو الذي أطلق عليه وصف الحدوث(٣)

١٠ — السبب : مايتوصل به إلى المقصود(٤) أي مابه خرج الشيء من العدم إلى الوجود .

وبيان ذلك : أن الشيء الممكن قبل وجوده يستوي في العقل طرفاه أي وجوده وعدمه . فاستمرار عدمه يساوي في نفس الوقت وجوده بل إنه من الممكن أن نقول : إن استمرار الممكن معدوما أقرب في العقل من تحوله إلى الوجود .

وهذا الموجود الذي نقل الممكن من عدمه إلى وجوده هو ماأطلق عليه السبب .

---

(١) السيد الشريف الجرجاني التعريفات صـ ١٨

(٢ ، ٣) الإمام الغزالي الاقتصاد في الاعتقاد صـ ١٦

(٤) الجرجاني المرجع السابق صـ ١١٧ وراجع بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز جـ ٤ صـ ١٦٩

فالسبب إذاً هو الموجود الذى ينقل الممكن من العدم إلى الوجود وهو الله سبحانه وتعالى(١)

وبعد الوقوف على معنى المصطلحات والمصابيح الواردة فى القضية محل البحث نعود إلى نص الإمام الغزالى لبيان الجانب الأول فى الدعوى والذى يتمثل فى بيان الدليل على وجود الله تعالى :

والحديث هنا كما هو فى النص يشتمل على النقاط التالية :

- بيان صورة الدليل
- بيان أقسام الموجود
- بيان ثبوت الأجسام والأعراض
- الرد على منكرى الأعراض
- ثم بيان أن كل حادث فله سبب

صورة الدليل :

الدليل الذى اعتمد عليه الإمام الغزالى فى الاستدلال على وجود الله تعالى هو :

أن العالم حادث . وكل حادث له سبب ، فالعالم له سبب .

وهذا دليل من الشكل الأول من أشكال القياس وشروط إنتاجه كما يقول المناطقة مستوفاة وهى إيجاب الصغرى ، وكلية الكبرى ، فالمقدمة الكبرى هى قولنا : كل حادث له سبب ، مقدمة بديهية تحتاج إلى توضيح

---

(١) راجع الغزالى المرجع السابق ، وراجع الدكتور طه الدسوقى حبيش الجانب الإلهى ص ٣٨

معنى الحادث ومعنى السبب حتى يتضح التلازم القائم بينهما ، ونحكم أن كل حادث لا بد له من سبب

فالحادث : هو ماوجد بعد العدم ، وكل موجود يسبق وجوده عدم لا يكون إلا حادثا - وهذا الموجود قبل أن يوجد لا جائز أن يكون وجوده محالا ، لأن المحال يمتنع وجوده .

ولا واجبا لذاته ، وإلا لما كان معدوما قبل الوجود ، وإذا لم يكن محالا ولا واجبا كان ممكنا ؟

والممكن : يستوى فى العقل وجوده وعدمه فإذا وجد فلا بد من مرجح يرجح وجوده على عدمه - هذا المرجح هو ما نطلق عليه السبب وهو الله تعالى .

وقد وقفنا على أن العالم هو كل ماسوى الله تعالى من أجسام وأعراض قائمة بالأجسام .

والجسم كما سبق هو المؤلف من أجزاء صغيرة لا تقبل القسمة ويقال لها الجوهر الفرد

والجسم وأجزاؤه كل منهما متحيز أى يأخذ قدراً من الفراغ

والأعراض غير متحيزة بذاتها وإنما هى تابعة فى هذا التحيز للجسم ومعنى الحدوث : الوجود بعد العدم كما قلنا .

ولا شك أننا ندرك بالحواس وجود العالم ،ولا عبرة لمن يعترض على وجود الأعراض ، لأن اعتراضه هذا دليل على وجودها ، فان صوت هذا المعترض به قد وجد بعد سكوت وهو عرض من الأعراض ولذا فلا معنى لإنكار الخصوم أى الفلاسفه المسلمين الذين تابعوا الفكر

اليونانى فى القول بالملء وإنكار وجود الأعراض والجواهر .

فالجواهر كالأجسام موجودة بالمشاهدة ، وكذا الأعراض ، ولذا فوجودهما ضرورى – إذ يقال لهؤلاء المنكرين إنكم كنتم موجودين قبل حدوث هذا الإنكار ثم حدث هذا الإنكار وهو عرض حادث يتمثل فى التغيرات التى نشاهدها على الأجسام كالحركة والسكون والفرح والغضب والنوم واليقظة وغير ذلك مما يعرض لهم .

أما قضية أن الجواهر والأعراض حادثة ، فدليلها أن نقول : إن الأعراض حادثة لأنها توجد ثم تعدم كما نرى الحركة يتلوها ويعقبها سكون ، فالتغير والتبدل دليل الحدوث .

أما أن الجواهر حادثة فدليل حدوثها أنها محل للحوادث التى هى الأعراض ، ومحل الحوادث حادث بالضرورة .

ومن هنا فلا ينبغى أن نشغل أنفسنا كما يقول الإمام الغزالى بالرد عليهم حتى فى حالة سكوتهم وعدم اعتراضهم .

وبعد أن بين الإمام الغزالى أقسام الموجود ، وثبوت الأجسام والأعراض والرد على منكرى الأعراض شرع فى بيان بداهة أن كل حادث فله سبب ، وهذا السبب لا يثبت بالحس بل بالعقل لأنه ليس متحيزا ولا عرضا ولا جواهرا ، والمقصود من العالم هنا الأجسام والجواهر كما تبين فى صورة الدليل وهو أن العالم حادث .

وهذه المقدمة نظرية تحتاج إلى دليل إلا إذا كانت المناظرة مع من ثبت لديه أن العالم لا يخلو عن الحوادث بالمشاهدة ، فتكون حينئذ مستندة إلى هذا الأصل فتكون بديهية لا تحتاج إلى الاستدلال .

أما إذا كانت المناظرة مع من لم يثبت لديه أن العالم لا يخلو عن الحوادث فيمكن نظم الدليل على النحو التالى :

إن كل جسم لا يخلو عن الحوادث ، وكل ما كان كذلك فهو حادث .

والمقدمة الصغرى هنا تحتاج إلى توضيح فنقول : العالم مكون من جواهر وأعراض ، والجواهر والأعراض حادثة ، وما لازم الحادث حادث .

فالعالم حادث بما فيه من أعراض لأن حدوث الأعراض بديهى ، لا يحتاج إلى دليل وإذا ثبت حدوث الأعراض والجواهر ، ثبت حدوث العالم ، إذ لا معنى للعالم إلا أنه مكون من هذين الشيئين اللذين ثبت حدوثهما ، ولا يجادل فى هذا إلا معاند ، ولذلك فلا نشغل أنفسنا بالرد عليه .

الجانب الثانى دعوى الفلاسفة فى قضية حدوث العالم .

ويتلخص الحديث فى هذا الجانب حول النقاط التالية :

— بيان محل النزاع بين الفلاسفة والمتكلمين .
— دليل وجود الحركة والسكون زائدين على الجوهر .
— بطلان القول بانتقال الأعراض وسبب توهم هذا الانتقال .
— بطلان قياس العرض على الجوهر فى الانتقال .
— الفرق بين لزوم المحل للعرض والحيز للجوهر .
— الحيز غير ذاتى للجوهر .
— المحل ذاتى للعرض .

موقف الفلاسفة من حدوث العالم :

نازع الفلاسفة المتكلمين فى حدوث العالم وقالوا كما قال فلاسفة اليونان إن الله هو علة هذا الوجود وهو قديم ، ولا يجوز أن يوجد الله عز وجل من غير أن يوجد العالم معه ، إذ لا يمكن أن تتعطل العلة عن معلولها(١) .

وعلى هذا الوهم ادعى الفلاسفة أن العالم قديم ، ومع هذا فإنهم يثبتون وجود الأعراض وحدوثها وقد بنوا ذلك على أن العالم ينقسم إلى قسمين علوى وسفلى ، وأن المادة المعبر عنها بالهيولى قديمة وأن الحادث هو ما يعرض لها من صور كما هو فى البيان التالى للعالم العلوى والسفلى .

أما العلوى : أى عالم السموات أو عالم الافلاك كما يطلقون عليه أيضا العالم العلوى : فإن الكواكب تدور دائما وآحاد حركاتها حادثة دون جملة الحركات ، وذلك بمعنى أن حركة السموات من حيث أصلها قديمة ، ومن حيث آحادها وأشخاصها حادثة ضرورة أن الفلك — كما كانوا يزعمون — متحرك دائما فتحدث حركة وتزول أخرى .

وأما العالم السفلى : أى عالم العناصر الاربعة ، وهى النار ، والهواء والأرض والماء مكونات العالم الأسفل أو الأرضى ، وهذه العناصر الاربعة المشتركة فى مادة حاملة لصورها وأعراضها المختلفة — هذه المادة قديمة — أما ما يقوم بها من صور وما يطرأ عليها من تحولات متعددة فهى حادثة حيث يتحول الماء بالحرارة إلى هواء ، والهواء إلى نار ، والنار إلى

---

(١) دكتور طه الدسوقى حبيش الجانب الإلهى فى فكر الإمام الغزالى ص ٤٠ .

تراب ، وهكذا تمتزج بقية العناصر امتزاجات حادثة ومتعددة فتتكون المعادن والنباتات والحيوانات .

ونخلص من هذا كله إلى أن الفلاسفه لا ينكرون وجود الأعراض ولا حدوثها وإن كانوا يقولون بقدم العالم أى مادته أماما يعرض له من صور فليس قديما ، وعلى هذا يتضح فساد قولهم .

ولكى نبرهن على هذا ينبغى أن نقف على محل النزاع .

— محل النزاع بين الفلاسفة والمتكلمين :

وهو كما قال الإمام الغزالى إنما ينازعون فى قولنا : إن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، كما هو فى قولهم السابق وإن العالم ينقسم إلى علوى وسفلى .

ونخلص من هذا كله إلى أن الفلاسفة لا ينكرون وجود الاعراض ولا حدوثها مع قولهم بقدم العالم أى مادته أو الهيولى كما يسمونها هذا ويلاحظ أن قولنا — كل الأجسام لا تخلو عن الحوادث — واضح ومع هذا فقد أقمنا دليلا عليه بأن الجواهر أو الأجسام لا تنفك عن الحركة أو السكون وهما حادثان — فالحركة بالمشاهدة الحسية ، وكذلك السكون فإنه ظاهر فى الاجسام التى سكنت بعد الحركة .

وإذا فرضنا جوهرا ما كنا مثل الأرض ففرض حركته ليس بمحال كبقية الكواكب ، وإذا حدثت هذه الحركة أعدمت السكون وعدمه دليل حدوثه ، لأن القـديم لا ينعـدم ، فالحركة والسكون حادثان وهذا ما يؤكده العـلم من أن دوران الأرض وتحركها حول نفسها

مما ينشأ عنه الليل والنهار ، ودورانها وتحركها حول الشمس مما ينشأ عنه الفصول الأربعة فهي ليست ساكنة ، وعلى هـــذا فالأجسام لا تخلو عن الحوادث .

وهذا يسلمنا الحديث عن دليل الحركة والسكون وأنهما زائدان على الجوهر كما قال الإمام الغزالي ، وإن أردنا سياق دليل على وجود الحركة وأنها زائدة على الجسم قلنا:إنا إذا قلنا:هذا الجوهر ليس بمتحرك صدق قولنا إن كان الجوهر باقياً ساكناً ، فلو كان المفهوم من الحركة عين الجوهر لكان نفيها نفي عين الجوهر وهكذا يطرد الدليل في إثبات السكون ونفيه(١) .

وللبيان نقول : إنا إذا قلنا الجوهر متحرك فقد أثبتنا شيئاً زائداً على الجوهر لأنه خبر والخبر زائد على المبتدأ ولو كان عينه لكان تكراراً ولما حصلت به فائدة ، وأيضاً لو كان المفهوم من الجوهر هو المفهوم من الحـركة لكان نفيها نفيه وليس كذلك.فلو قلت الجوهر ليس متحركا فلو كانت الحركة عين الجوهر لكان نفيها نفيه مع أنه باق ونفيت عنه الحركة — ومثل ذلك يقال في السكون ، فلو كان السكون عين الجوهر لكان نفي السكون نفياً للجوهر .

وهنا يعترض الفلاسفة كما يقول الغزالي فإن قيل : فبم عرفتم أنها حادثة؟ فلعلها كانت كامنة فظهرت. أي أن الحركة قد تكون كامنة في الجسم ثم ظهرت فهي على ذلك قديمة وليست حادثة ؟

والرد على ذلك كما بينه الإمام الغزالي أن الجوهر لا يخلو عن كمون الحركة فيه أو ظهورها وهما حادثان ، فقد ثبت أنه لا يخلو عن الحوادث(٢) أي أن السكون في الجسم حادث بدليل ظهور الحركة بعده ولو كان السكون قديماً لما عدم بالظهور لأن القديم لا يعدم .

---

(١) الإمام الغزالي الاقتصاد في الاعتقاد ص١٧

(٢) المرجع السابق

وهنا يرد اعتراض آخر من الفلاسفة يتمثل فى قولهم ، فإن قيل فلعلها انتقلت إليـــه من موضع آخر ، فبم يعرف بطلان القول بانتقال الأعراض ؟ .

وهنـا نقف مع الإمام الغزالى للرد على الفلاسـفة فى القول بانتقال الأعراض من جسم إلى جسم وهكذا.

حيث يقول : إن تجويز ذلك لا يتسع له عقل من فهم حقيقة العرض وحقيقة الانتقال، ومن فهم حقيقة العرض تحقق استحالة الإنتقال فيه ،(١) وبيان ذلك بإيجاز أن الفلاسفة قاسوا انتقال العرض على جواز انتقـال الأجسام من محل إلى آخر ، وهذا القياس فيه مغالطة لأن انتقال الأجسام من حيز إلى آخر لا يبطل الأجسام بل تبقى كما هى كانتقالك من البيت إلى المسجد فوجودك على حاله واختصاص الجسم بالحيز ليس اختصاصاً ذاتياً .

فقد يتصور الجسم بدون حيزه وهذا بخلاف احتياج العرض إلى محل فإنه لا يتصـور المحل إلا به ، ولذلك فإن اختصـاص المحل بالعرض لازم لزوما ذاتياً بخلاف لزوم الحيز للجسم .

ومن هنا كان اختصاص الجسم بحيز معين أمراً زائداً عن ذات الجسم بخلاف اختصاص العرض بمحل فإنه ليس زائداً عن ذات العرض وعلى هذا يتضح بطلان القول بانتقال الأعراض ليس هذا فحسب بل وبوقفنا على سبب توهم الإنتقال وهو المقايسة بين الأعراض والأجسام حيث قاسوا اختصاص العرض بمحل على اختصاص الجوهر بالحيز وهذه مغالطة وهم إذ كل من الإختصاصين وإن كان لازماً إلا أن اختصاص الجوهر بالحيز لازم لزوماً عرضياً واختصاص المحل بالعرض لازماً لزوما ذاتياً ولو كان اختصاص المحل بالعرض زائداً عن العرض والمحل لكان هذا الإختصاص

---

(١) المرجع السابق

كونا أى عرضاً يقوم بالعرض الأصلى والعرض لايقوم بالعرض ، وهذا يوقفنا على بطلان قياس العرض على الجوهر فى الإنتقال، ليس هذا فحسب بل والفرق بين لزوم المحل للعرض والحيز للجوهر ، وأن الحيز غير ذاتى للجوهر والمحل ذاتى للعرض .

وبهذا تسلم المقدمة الصغرى من دليل حدوث العالم،أى الأصل الأول من الدليل العام وهو أن العالم حادث.

الجانب الثالث فى الدعوى ويتمثل فى بيان الأصل الثانى من الدليل وهو : أن كل مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث .

ويشتمل الحديث هنا على عدة محالات على تقدير حوادث دون أول، أولا أول لها .

القضية الثانية فى الدليل على حدوث العالم :

وهنا يوضح الإمام الغزالى أن القول بقدم العالم قدماً نوعياً مع حدوث آحاده يترتب عليه محالات متعددة وقبل البيان لهذه المحالات نلفت النظر هنا إلى ما وقفنا عليه فيما تقدم من أن الإمام الغزالى قد انتهج لنفسه منهجاً علمياً فى إثبات مقدمات دليله ، وهو أن يعود بهذه المقدمات إلى أصولها الأولية التى تعتبر نقطة إرتكازها ، ومسلماتها الأساسية التى بنيت عليها ، كما لاننسى أنه قد أكد على أن مامن مقدمة من المقدمات ، أو دليل من الأدلة يقصد منه إقناع الخصوم بطريقة عملية إلا وهو يعتمد على أصول من المسلمات التى لايتأتى فيها المراء،وهكذا يطبق الإمام الغزالى منهجه هنا بلفت نظر المتناولين لقضاياه إلى الأسس والمسلمات التى يعتمد عليها دليله فى كل قضية من قضاياه .

فإذا كانت الأسس واضحة بذاتها فى القضية،اعتبرها الإمام الغزالى قضية

بديهية ، لا تحتاج إلا إلى لفت النظر إلى هذه الأسس ، أما إذا كانت هذه الأسس غير واضحة بذاتها فى القضية محل البحث ، اعتبرها الإمام الغزالى قضية نظرية ، تحتاج إلى استدلال يتضح من خلاله الأساس الذى تعتمد عليه تلك القضية النظرية(١) .

وهنا يصور لنا الإمام الغزالى هذا الطريق فى الرد على الفلاسفة المنكرين لحدوث العالم .

فيقول : فإن قيل : فقد بقى الأصل الثانى ، وهو قولكم : إن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، فما الدليل عليه؟

قلنا : لأن العالم لو كان قديماً مع أنه لا يخلو عن الحوادث لثبتت حوادث لا أول لها ، وللزم أن تكون دورات الفلك غير متناهية الأعداد وذلك محال ، لأن كل ما يفضى إلى المحال فهو محال .

ونحن نبين أنه يلزم عليه — أى على كون دورات الفلك غير متناهية الأعداد — ثلاث محالات(٢) فالمقدمة الصغرى من الدليل بديهية وإن كانت تحتاج إلى توضيح كما سبق .

أما المقدمة الكبرى فى الدليل وهى : كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث — وهى القضية التى معنا الآن فهى قضية نظرية تحتاج إلى دليل إذ يقول الخصم أمنع هذه القضية إذ لا مانع عندى أن يكون العالم لا يخلو عن الحوادث مع كونه قديماً فما الدليل عليها ؟

---

(١) راجع الإمام الغزالى الإقتصاد فى الإعتقاد الدعوى الأولى من القطب الأول وراجع د كتور طه الدسوقى حبيشى الجانب الإلهى فى فكر الإمام الغزالى .

(٢) الإمام الغزالى المرجع السابق ص ١٩

أى أن الخصم يقول بقدم العالم ونحن نقول بحدوثه ، وقد استدل الإمام الغزالى على هذه المقدمة الكبرى فى الدليل بثلاثة أدلة :

الدليل الأول :

كما هو فى عبارة ونص الإمام الغزالى: أن ذلك لو ثبت لكان قد انقضى مالا نهاية له ووقع الفراغ منه وانتهى، ولا فرق بين قولنا : انقضى ولا بين قولنا: انتهى ، ولا بين قولنا: تناهى ؛ فيلزم أن يقال: قد تناهى مالا يتناهى ومن المحال البين أن يتناهى مالا يتناهى وأن ينتهى وينقضى مالا يتناهى(١)،

ومعنى هذا لو كان مالا يخلو عن الحوادث قديماً لثبت وقوع مالا يتناهى من الحوادث، لكن التالى باطل، فبطل ما أدى إليه وهو القدم وثبت نقيضه وهو الحدوث .

والملازمة واضحة ودليلها أنه مادامت الأجسام قديمة كما يقول الملاحدة وهى مشتملة على أعراض لا نهاية لهـــا فقد لزم وقوع مالا نهاية له من الحوادث .

أما بطلان التالى وهو وقوع مالا نهاية له من الحوادث فلأنه يؤدى إلى التناقض وهو أن مالا نهاية له . له نهاية .

وتفصيل هذا القول يتضح بالبيان التالى : أننا إذا وقفنا عند حركة الشمس اليوم لوجدناها قد انتهت الآن لأن لها أولا وهو الآن مع أنه لا نهاية لهـا فى المـاضى ، وعلى ذلك فقد تناهى مالا نهاية له وذلك تناقض.

وعلى هذا فالقول بقدم العالم يترتب عليه مخالفة البداهة العقلية فى القول

---

(١) المرجع السابق للغزالى ص١٩

بهذا التناقض وأن الذى لا يتناهى ينقضى وينتهى ، ذلك أن حركة الشمس غير المتناهية فى جانب الماضى تنتهى إلينا الآن، ومن الواضح البين أن الذى لا يتناهى فى جانب الماضى لا يتأتى أن يتناهى فى جانب الحال أو المستقبل .

الدليل الثانى :

لو كانت دورات الفلك لانهاية لها وهى عدد من الأعداد فعددها إما أن يكون شفعا أو وتراً ، أوشفعاً ووترا فى وقت واحد ، أولا شفع ولا وتر .

ومحال أن يكون عدد لاشفع ولا وتر .

كما أنه من المحال أيضاً أن يكون هناك عدد هو شفع ووتر فى وقت واحد وتلك هى القسمة العقلية للعدد .

ومن هنا فلم يبق أمامنا من الإحتمالات العقلية إلا أن يكون هذا العدد الذى هو دورات الفلك شفع فقط أو وتر فقط، وكلاهما يخالف طبيعة القدم، إذ أن الشفع هو الذى يحتاج إلى واحد كى يكون به وتراً والوتر هو الذى يحتاج إلى واحد أيضاً كى يصبح شفعاً، ومعنى ذلك أن كلا منهما يحتاج إلى واحد، وهذا يدل على أنه متناه لأنه لو كان كل منهما غير متناه لم يكن محتاجا والاحتياج دليل الحدوث وهو أمر يخالف القدم ، وهذا يخالف البداهة العقلية أيضاً فثبت نقيضه وهو حدوث العالم .

الدليل الثالث :

المحال الثالث كما يقول الإمام الغزالي : أنه يلزم عليه أن يكون عددان كل واحد منهما لا يتناهى ثم أحدهما أقل من الآخر.

ومحال أن يكون مالا يتناهى أقل مما لا يتناهى ؛ لأن الأقل هو الذى يعوزه شيء لو أضيف إليـــه لصار متساويا ، ومالا يتناهى كيف يعوزه شيء(١) ؟!!

ومعنى هذا أنه لو كانت دورات الفلك غير متناهية لوجد عددان كل واحد منهما لا يتناهى مع كون أحدهما أقل من الآخر، لكن التالى — وهو وجود عددين كل واحد منهما لا يتناهى مع كون أحدهما أقل — باطل ، فبطل ماأدى إليه من كون دورات الفلك غير متناهية، وإذا بطل كون دورات الفلك غير متناهية بطل ماأدى إليه من قدم العالم مع عدم خلوه من الحوادث وإذا بطل قدم العالم ثبت حدوثه وهو المطلوب .

وتفصيل هذا القول يتضح بمثال بينه الإمام الغزالى للفلاسفة المعاصرين له من علم الفلك، حيث يرى الفلاسفة كما هو الواقع أن الشمس تدور، وليست ثابتة ، وأن زحل يدور وليس ثابتاً ، ولكنهم يقولون : إن الشمس تدور فى كل سنة دورة فى حين أن زحل يدور دورة كل ثلاثين عاما، ودورات الشمس لانهاية لها فى جانب الماضى، وكذا دورات زحل ، كلاهما لانهاية له فى جانب الماضى، غير أن العقل يحكم بأن أحد العددين أكبر من الآخر، فنسبة دورات زحل إلى دررات الشمس يساوى ثلث العشر ؛ الواحد من الثلاثين ثلث عشره، فإذا كانت الشمس تدور كل ثلاثين سنة ثلاثين دورة، وزحل يدور كل ثلاثين سنة دورة واحدة، كانت دورات زحل ثلث عشر دورات الشمس وهذا ما تحكم به البداهة العقلية لما يترتب عليه من أن

---

(١) المرجع السابق

تكون دورات الأقل تتساوى مع الأكثر وهذا محال فما أدى إليه من عدم تناهي الدورات محال فثبت نقيضه .

وبهذا تبطل دعوى الفلاسفة القائلة بأن العالم قديم قدما نوعياً مع أن به حوادث ، وثبت عكس ذلك وهو أن العالم حادث لأن كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث .

وإلى هنا تم الدليل على وجود الله تعالى بإتمام الدليل بقضاياه السالفة على حدوث العالم الذى لا يخلو عن الحوادث ، ولم يبق من وهم الخصوم واعتراضاتهم غير اعتراض على المحال الثالث .

وهذا الإعتراض كما يقول الإمام الغزالى ، فإن قيل: مقدورات البارى عندكم لانهاية لها ، وكذا معلوماته ، والمعلومات أكثر من المقدورات ، وإذ ذات القديم تعالى وصفاته معلومة له وكذا الموجود المستمر الوجود ، وليس شيء من ذلك مقدوراً ؟

وخلاصة هذا الإعتراض تتمثل فى دعوى الفلاسفة المسلمين الذين تابعوا الفكر اليونانى فى القول بالمحال الثالث الذى ألحم فيه الغزالى الخصوم فى قولهم إن دورات الفلك لانهاية لها اللازم من كون العالم الذى لا يخلو عن الحوادث قديماً مما يؤدى إلى مساواة الأصغر عدداً الأكبر وذلك محال كما تبين فيما مضى فاعترض عليه باننا نساوى بين مقدورات الله ومعلوماته فى عدم التناهى — أى أن مقدورات الله لا تتناهى وهى أصغر من معلومات الله إذا القدرة لا تتعلق إلا بالممكنات ، ولا تتعلق بالواجب ولا بالمستحيل ولا بالممكن الموجود لإيجاده ، بخلاف العلم الذى يتعلق بكل هذا ، فمعلومات الله لا تتناهى ومقدورات الله لاتتناهى ومع ذلك فهى أصغر تعلقاً من تعلق العلم .

ومن هنا فلا يؤدى عدم التناهى فى كل منهما إلى محال .

وبعد تصويرا اعتراض الفلاسفة على المحال الثالث وبيان ما يشتمل عليه من مغالطات يتضح أمامنا جوابه وهو كما يقول الإمام الغزالى : نحن إذا قلنا : لانهاية لمقدوراته لم نرد به ما نريد بقولنا : لانهاية لمعلوماته ، بل نريد به أن لله تعالى صفة يعبر عنها بالقدرة ، يتأتى بها الإيجاد ، وهذا التأتى لاينعدم قط ، وليس تحت قولنا : هذا التأتى لاينعدم . إثبات أشياء فضلا عن أن توصف بأنها متناهية أو غير متناهية ، وإنما يقع هذا الغلط لمن ينظر فى المعانى من الألفاظ،فيرى توازن لفظ المعلومات والمقدورات من حيث التصريف فى اللغة، فيظن أن المراد بهما واحد هيهات لامناسبة بينهما البتة ...

وقد اندفع الإشكال بالكشف عن معنى نفى النهاية عن المقدورات — حيث بأن معناه نفى النهاية عن التأتى فى القدرة فلا يلحقها عجز البتة، لانفى النهاية عن المقدورات الموجودة — ومرادنا منها أن لله صفة هى القدرة بها يتأتى الإيجاد وهذا لانهاية له

ثم يقول : فالنظر فى الطرف الثانى وهو المعلومات مستغن عنه فى دفع الإلزام(١) .

حيث لم يكن هناك عددان غير متناهيين فضلا عن أن يكون أحدهما أقل أو أكثر من الآخر .

وبهذا يبطل الإعتراض ويتضح الدليل على وجود الله تعالى وهو:أن العالم حادث ، وكل حادث له سبب ، فالعالم له سبب وهو الله تعالى .

---

(١) الإقتصاد فى الإعتقاد للإمام الغزالى صـ ٣٠

اعتراض والرد عليه :

وخلاصة هذا الإعتراض يصوره الإمام الغزالى بقوله :وعند هذا يعلم وجود الصانع إذ بأن القياس الذى ذكرناه ، وهو قولنا:إن العالم حادث وكل حادث فله سبب ، فالعالم له سبب فقد ثبتت هذه الدعوى بهذا المنهج، وهو عدم التعرض لإثبات الدعوى مباشرة بل الاتجاه إلا إبطال دعوى الخصم المناقضة لدعوى المستدل فتثبت دعوى المستدل — ثم يقول الإمام الغزالى مصوراً الإعتراض وبيانه ولكن بعد لم يظهر لنا إلا وجود السبب، فأما كونه حادثاً أوقديماً وصفاته فلم يظهر لنا بعد فلنشتغل به(١).

ومعنى هذا أنه قد يقول قائل أو يسأل سائل حول نتيجة هذا الإستدلال فيقول: إنكم تريدون أن تثبتوا موجوداً هو الله عز وجل،ومن أجل ذلك أقمتم هذا الدليل بمقدماته،وفصلتم ماشاء لكم التفصيل إلا أن هذا الدليل لم ينتج إلا نتيجة محددة هى أن العالم له سبب أو موجد،وقد يوافقكم على هذه النتيجة كثيرون،ولكنه ليس من الضرورى أن يكون هذا الموجد أو هذا السبب هو الله عز وجل فما الذى جعلكم تقولون : وهذا السبب هو الله؟!

والمشتغلون بعلم الكلام غير الإمام الغزالى احتاجوا إلى استكمال هذا الدليل بقولهم : إن هذا السبب إما أن يكون من جملة الممكنات أى العالم أولا يكون ، فإن كان من جملة العالم إحتاج إلى سبب،وإن كان خارجاً من العالم فليس هناك خارج من العالم إلا الله سبحانه وتعالى(٢).

أما الإمام الغزالى فيرى:أن هذا الدليل أنتج وجود سبب للعالم،وقضايا

---

(١) الإقتصاد فى الإعتقاد للإمام الغزالى ص ٢٠

(٢) دكتور طه الدسوقى حبيش الجانب الإلهى فى فكر الإم الغزالى ص ٤٧ وراجع دكتور على جبر محاضرات فى علم الكلام ص ٤١

الإلهيات ومسائلها لم تتوقف عند هذا الحد ، فمن خلال دراسة هذه المسائل والقضايا تتحدد صفات هذا السبب التى بعضها صفات تنزيهية تنفى عنه ما لا يليق به ، وتجعله خارجا من العالم ضرورة ، وبعضها صفات ثبوتية وجودية بها يثبت لله غاية الكمال الذى لا يوجد لغيره(١) .

وجملة القول أن الإمام الغزالى يرى أنه ليس بحاجة إلى أن يدفع دليله إلى هذه التفصيلات التى تناولها غـــيره من المشتغلين بعلم الكلام إذ أن هذه التفصيلات وتلك الإضافات لا ضرورة لها خصوصاً ونحن بصدد الحديث عن تنزيهات الله وصفاته الوجودية كما قال الإمام الغزالى فلنشتغل بها وهذا هو موضوع الدعوى الثانية .

---

(١) دكتور طه الدسوقى المرجع السابق .

الدعوى الثانية

ندعى أن السبب الذى أثبتناه لوجود العالم قديم ، فإنه لو كان حادثا لافتقر إلى سبب آخر ، وكذلك السبب الآخر ويتسلسل إلى غير نهاية وهو محال .

وإما أن ينتهى إلى قديم لامحالة يقف عنده ، وهو الذى نطلبه ونسميه صانع العالم ولابد من الاعتراف به بالضرورة .

ولا نعنى بقولنا : قديم ، إلا أن وجوده غير مسبوق بعدم فليس تحت لفظ القديم إلا إثبات موجود ونفى عدم سابق . فلا تظنن أن القديم معنى زائد على ذات القديم فيلزمك أن تقول : ذلك المعنى أيضا قديم بقدم زائد عليه ويتسلسل إلى غير نهاية(١) .

والخلاصة فى هذه الدعوى تتمثل فى :

الدليل على قدم صانع العالم .

والدليل على أن القدم ليس صفة معنى .

والدليل على هذا يتمثل فى الدليل النقلى والدليل العقلى ، وإن كان الإمام الغزالى لم يشر إلى الدليل النقلى ، لوضوحه من جانب ولأنه يريد أن يرد على الخصوم بمنطقهم الذى أقاموا عليه الدعوى . ولكننا سوف نشير إليه لأن قضايا هذا العلم أقيمت على ما بنى عليه قواعده من الدليل النقلى أولا والدليل العقلى ثانيا .

---

(١) الإمام الغزالى الاقتصاد فى الإعتقاد .

الدليل النقلي على صفة القدم :

قول الله تعالى : هو الأول والآخر(١) والظاهر(٢) والباطن(٣) وهو بكل شيء عليم(٤) .

وعن أبي بن كعب رضي الله عنه : أن المشركين قالوا للنبي ﷺ : صف لنا ربك فنزل قوله تعالى : قل هو الله أحد . الله الصمد . لم يلد ولم يولد . ولم يكن له كفواً أحد .

لأنه ليس شيء يولد إلا وسيموت ، وليس شيء يموت إلا سيورث ، وأن الله تعالى لا يموت ولا يورث — ولم يكن له كفواً أحد — قال : لم يكن له شبيه ولا عديل ، وليس كمثله شيء . وأن أولئك المشركين نظروا إلى الألوهية بعقولهم القاصرة وقاسوا وجودها المطلق على وجودنا المحدود ، فتوهموا أن له أولا ، وليس الأمر كما يتوهمون ، أن لوجودنا المادي ، أولا ، لأننا نحس بذلك وندركه عن يقين ونجزم باستحالة غيره .

أما الوجود الإلهي فقديم لا أول له (٥) .

وقبل البيان للدليل العقلي إنذكر بما وقفنا عليه فيما سبق من أننا وصلنا إلى نتيجة مؤداها أن للعالم سبباً به خرج العالم من العدم إلى الوجود .

وعلى هذا فالقدم بالنسبة لله تعالى عدم أولية الوجود ، أما بالنسبة إلى المخلوقات فأمر نسبي ولذا رفض الإمام الغـزالي صنيع علماء الكلام

---

(١) الآخر الباقي بعد فناء المخلوقات .
(٢) الظاهر بآثاره الدالة على وجوده .
(٣) الباطن هو الذي لا تدركه الحواس ولا تحيط به العقول .
(٤) سورة الحديد الآية ٣ .
(٥) من كتاب عقيدة المسلم للشيخ محمد الغزالي ص ٣٩ .

فى استكمالات هذا الدليل كما تبين فيما سبق . معتمداً على أن هـذا السبب الذى أخرج العالم من العدم إلى الوجود لا يمكن أن يحتل هذه المكانة إلا إذا توفرت له صفات خاصة وبهذه الصفات نفسها يتميزهذا السبب بوجود خاص به الأمر الذى يترتب عليه أن لا يكون من جنس العالم .

ولذا انصرف الإمام الغزالى عن صنيع علماء الكلام إلى الاشتغال بصفات الله عز وجل ، وليست هذه دعوى بدون دليل فلقد اختلف علماء الكلام فى تحديد صفة القدم على ثلاثة أقوال :

الأول : وهو المختار عند المحققين من المتأخرين أن القدم صفة سلبية حيث كان معناه : عدم أولية الوجود كما أشرنا إلى ذلك فيما سبق .

القول الثانى : هو صفه نفسية دالة على نفس الذات الموصوفة به ، لأنه عبارة عن الوجود المستمر أزلا ، والوجود صفة نفسية .

القول الثالث : القدم صفة معنى أى صفة وجودية زائدة على الذات مثل العلم والقدرة .

وقد دارت مناقشات طويلة حول الرأيين الثانى والثالث .

واقتصر الإمام الغزالى هنا فى إيجاز على بيان مايستلزمه القول بأن القدم صفة معنى زائدة على ذات القديم من تسلسل محال ، وتوضيح ذلك الدليل العقلى على صفة القدم .

أنه لو لم يكن قديماً لكان حادثاً إذ لا واسطة بينهما .

ولو كان حادثاً لاحتاج إلى محدث شأن كل حادث . ولو افتقر إلى محدث وهو حادث أيضاً لافتقر محدثه إلى محدث .

وهكذا فإن لم ينته إلى محدث لزم التسلسل وهو محال لأنه يؤدى إلى حوادث لا أول لها وهذا محال .

وإن انتهت السلسلة إلى محدث ليس قبله محدث له يكون ذلك المحدث هو الإله صانع العالم .

وهذا الدليل لا تحتاج مقدماته إلى نظر واستدلال لأنه يرتكز على مسلمة عقلية فى غاية الوضوح .

ومما تجدر الإشارة إليه فى هذا المقام أن الصفات الإلهية تنقسم إلى ثلاثة أقسام(١) نفسية وسلبية ومعان .

— النفسية وهى الوجود فقط .

— السلبية : وهى خمس صفات : صفة القدم . وصفة البقاء . وصفة المخالفة للحوادث ، وصفة القيام بالنفس ، وصفة الوحدانية .

— المعانى : وهى الصفات الثبوتية وهى سبع صفات : صفة العلم ، وصفة الإرادة ، وصفة القدرة ، وصفة الحياة ، وصفة السمع ، وصفة البصر ، وصفة الكلام .

ويستحيل على الله سبحانه وتعالى ضد هذه الصفات وهى على الترتيب السابق .

أولا : — الوجود وضده العدم .

ثانياً : البقاء وضده الفناء .

— القدم وضده الحدوث .

— المخالفة للحوادث وضدها المشابهة للحوادث .

---

(١) ويرى بعض علماء الكلام أن صفات الله سبحانه تتنوع إلى أربعة أنواع نفسية وسلبية ومعان ومعنوية والمعنوية سبع صفات كونه سبحانه وتعالى عالما ومريدا وقادرا وحيا ... ومتكلما . وفى هذه الصفات السبع خلاف بين العلماء ليس هذا مكانه .

— القيام بالنفس وضده الاحتياج إلى الغير .

— الوحدانية وضدها التعدد .

ثالثاً : — العلم وضده الجهل .

— الإرادة وضدها الإكراه .

— القدرة وضدها العجز .

— الحياة وضدها الموت .

— السمع وضده الصمم .

— البصر وضده العمى .

— الكلام وضده البكم .

وعلى هذا فالصفات التي ينبغي الحديث عنها غير الوجود تنقسم إلى قسمين باعتبار وظيفتها . فهناك صفات تنفي عن الله أشياء لا يجوز أن يتصف بها وهي الصفات السلبية أو التنزيهية .

وهناك صفات أخرى ثبوتية تثبت لله تعالى كل كمال يجب اتصافه به ، وتسمى الصفات الوجودية أو صفات المعاني .

وعلى هذا فالقديم هو معنى الذات ، وليس القدم صفة زائدة على الذات مثل القدرة بل هو من صفات التنزيه أي الصفات التي تسلب عن الذات العلية أمراً لا يليق بها .

ومن هنا فالمراد بالقدم هو : عدم أولية الوجود وأنه سبحانه لا أول لوجوده فلم يسبق جل جلاله بعدم ، وعلى هذا فالقدم ليس صفة معنى وإنما القدم قدم ذاتي وهو عدم الاحتياج إلى الغير في الوجود وهـذا جواب

الدعوى (١) لأنه لا يكون مسبوقا بعدم ألبتة وهـذا يسلمنا إلى نص الدعوة الثالثة .

(١) لا ما قال به الفلاسفة من القدم الزمانى أو الإضافى . والواقع أن القدم ينقسم إلى :

ـ قدم زمانى : وهو وجـــود الشيء فى الزمن الممتد فى الأزل اللانهائى .

ـ قدم إضافى : وهو قدم الشيء بالنسبة إلى شيء حادث بعده كقدم الأب بالنسبة للإبن .

ـ قدم ذاتى : وهو عدم الاحتياج إلى الغير فى الوجود وهذا ما نريده لأنه لا يكون مسبوقا بعدم البتة .

الدعوة الثـــالثة

ندعى أن صانع العالم مع كونه موجوداً لم يزل فهو باق لايزال ، لأن ما ثبت قدمه استحال عدمه .

وإنما قلنا ذلك ؛ لأنه لو انعدم لافتقر عدمه إلى سبب فإنه طارئ بعد استمرار الوجود فى القديم ، وقد ذكرنا أن كل طارئ فلا بد له من سبب من حيث إنه طارئ لا من حيث إنه موجود .

وكما افتقر تبدل العدم بالوجود إلى مرجح للوجود على العدم ، فكذلك يفتقر تبدل الوجود بالعدم إلى مرجح للعدم على الوجود .

وذلك المرجح : إما فاعل بعدم القدرة أو ضد ، أو إنقطاع شرط من شروط الوجود .

ومحال أن يحال على القدرة ، إذ الوجود شيء ثابت يجوز أن يصدر عن القدرة فيكون القادر باستعماله فعل شيئا ، والعدم ليس بشيء فيستحيل أن يكون فعلا واقعا بأثر القدرة .

فإننا نقول : فاعل العدم هل فعل شيئاً ؟

فإن قيل : نعم كان محالا ، لأن النفى ليس بشيء .

وإن قال المعتزلى : إن المعدوم شيء وذات فليست تلك الذات من أثر القدرة ، فلا يتصور أن يقول إن الفاعل الواقع بالقدرة فعل تلك الذات ، فإنها أزلية ، وإنما فعله نفى وجود الذات .

ونفى وجود الذات ليس شيئاً ، فإذا ما فعل شيئاً . وإذا صدق ما فعل شيئا صدق قولنا : إنه لم يستعمل القـــدرة فى أثر البتة ، فبقى كما كان ولم يفعل شيئا .

وباطل أن يقال : إنه يعدمه ضده ، لأن الضد إن فرض حادثا اندفع وجوده بمضاده القديم ، وكان ذلك أولى من أن ينقطع به وجود القديم .

ومحال أن يكون له ضد قديم كان موجودا معه فى القدم ولم يعدمه ، وقد أعدمه الآن ..

وباطل أن يقال : انعدم لانعدام شرط وجوده ، فإن الشرط إن كان حادثا استحال أن يكون وجود القديم مشروطا بحادث وإن كان قديما فالكلام فى استحالة عدم الشرط كالكلام فى استحالة عدم المشروط فلا يتصور عدمه .

— فإن قيل : فبم إذن تعنى عندكم الجواهر والأعراض ؟

قلنا : أما الأعراض فبأنفسها ، ونعنى بقولنا : أن ذواتها لا يتصور لها بقاء .

ويفهم المذهب فيه بأن يفرض فى الحركة ، فإن الأكوان المتعاقبة فى أحيان متواصلة لا توصف بأنها حركات إلا بتلاحقها على سبيل دوام التجدد ودوام الانعدام ، فإنها إن فرض بقاؤها كانت سكونا لا حركة ، ولا تعقل ذات الحركة ما لم يعقل معها العدم عقيب الوجود ، وهذا يفهم فى الحركة بغير برهان .

وأما الأكوان وسائر الأعراض فإنما تفهم بما ذكرناه ، من أنه لو بقى لاستحال عدمه بالقدرة ، وبالضد ، كما سبق فى القديم .

ومثل هذا العدم محال فى حق الله تعالى — فإنا بينا قدمه أولا واستمرار وجوده فيما لم يزل ، فلم يكن من ضرورة وجود حقيقته فناؤه عقيبه كما كان من ضرورة وجود الحركة حقيقة أن تفنى عقيب الوجود .

وأما الجواهر فانعدامها بأن لا تخلق فيها الحركة والسكون، فينقطع شرط وجودها، فلا يعقل بقاؤها(١).

والخلاصة فى هذه الدعوى تتمثل فى إقامة الدليل على أن صانع العالم باق، وفناء الأعراض، وسبب فناء الجواهر.

والجواب على هذا واضح وضوح الشمس وسط النها فإذا ضممنا معنى هذه الصفة مع الصفة السابقة عليها لتبين لنا بوضوح أن قضايا العقيدة بناء متناسق ومتكامل وما من قضية من قضاياها إلا ولها ارتباط بسابقها ولاحقها، ويتضح هذا بالوقوف على معنى صفة البقاء والدليل عليها.

معنى البقاء: هو استمرار الوجود بلا آخر — فالله تعالى باق بلا آخر لوجوده ولا يلحقه فناء أو عدم، وذلك لأنه واجب الوجود، فوجوده من ذاته، ومن كان هكذا شأنه فلن يدركه فناء أو عدم.

ومن هنا فإن هذه الصفة ليست صفة وجودية مستقلة عن الذات، وإنما شأنها شأن صفة القدم كلاهما ينفى عن الذات أمرا لا يليق به(٢).

---

(١) الإمام الغزالى — الاقتصاد فى الاعتقاد.

(٢) الإمام الغزالى — الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٢١، وراجع الدكتور طه الدسوقى حبيش — الجانب الإلهى فى فكر الإمام الغزالى ص ٦٨.

والدليل على هذا يتمثل فى الدليل النقلى والدليل العقلى :

أما الأول : أى الدليل النقلى على صفة البقاء .

فقول الله تعـالى . « كل شىء هالك إلا وجهه »(١) .

— « كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام »(٢) .

— « وتوكل على الحى الذى لا يموت وسبح بحمده »(٣) .

وقول الرسول — ﷺ — اللهم أنت الأول فليس قبلك شىء وأنت الآخر فليس بعدك شىء »(٤) .

وأما الثانى : أى الدليل العقلى على صفة البقاء .

فإنه لو لم يكن باقيا لما كان قديما ، لـكن عدم كونه قديما باطل حيث أنه ثبت بالدليل قدمه فيبطل ما يؤدى إليه من نفى البقاء ، وثبت له البقاء .

ويمكن أن نقول : صانع العالم قديم وكل قديم يستحيل عليه العدم .

فصانع العالم يستحيل عليه العدم — والمقدمة الأولى قد انتهينا من البرهنة عليها فيما تقدم ، وهذا الدليل كما هو واضح يعتمد على مسلمة عقلية واضحة وتتمثل فى أن كل ما ثبت قدمه يستحيل بالضرورة عدمه ، وهذا يؤكد ما وقفنا عليه وهو أن صفة البقـاء شأنها شأن صفة القدم كلاهما ينفى عن الذات أمراً لا يليق بها وأن قضايا العقيدة بناء متكامل الأركان ويشد بعضها إلى بعض شداً قويا .

---

(١) سـورة القصص الآية ٨٨ (٢) سورة الرحمن الآية ٢٧

(٣) سورة الفرقان الآية ٥٨

(٤) شرح صحيح الإمام مسلم للنووى ح ١٧ ص ٣٦ بـاب الدعاء عند النوم .

فالمقدمة الكبرى : تتمثل فى المسلمة العقلية القائلة : إن ما ثبت قدمه استحال عليه العدم ، لأنه لو انعدم القديم لكان لعدمه سبب يعدمه ، وهذا السبب لا يخرج عن واحد من ثلاثة :

الأول : أن يكون بفاعل له قدرة تؤثر فى عدم القديم .

الثانى : أن يكون ضدا للقديم .

الثالث : أن يكون السبب انقطاع شرط من شروط وجوده ـ أى أن يكون السبب فقد شرطا من شروط بقائه ، والسبب بأنواعه الثلاثة محال فما أدى إليه من انعدام القديم محال فثبت نقيضه وهو بقاء القديم .

وهنا يلمح القارئ من كلام الإمام الغزالى أنه يقيم استدلاله على دعوى الفلاسفة بمنهج السبر والتقسيم الذى وقفنا عليه فيما تقدم .

على أن اتخاذ واحد من هذه الثلاثة سببا محال . أما احتياج انعدامه إلى سبب فلأن عدمه طارئ على وجوده وكل طارئ لابد له من سبب من حيث إنه طارئ ، لكن هذه الأسباب التى افترضوها باطلة . وبيان بطلانها تتمثل فيما يلى :

١ ـ أما عن السبب الأول المفترض وهو وجود فاعل له قدرة على عدم القديم فذلك محال لأن عدم القديم لا تؤثر فيه قدرة لأنه ليس بشىء فهو نفى محض ، وأثر القدرة لابد أن يكون له وجود ثابت .

وإذا كان المعتزلة يقولون بأن المعدوم شىء وذات فإن هذا لا ينطبق على ما نقول ، لأن ما نقول نفى وجود ذات كانت موجودة ، والنفى ليس شيئا باتفاق ، وعلى ذلك فلا يصح أن يكون هذا النفى أثراً لقدرة فاعل .

ومن هنا يثبت ويتضح أن كون السبب الذى يعدم القديم فاعل له قدرة باطل لأنه لا يجد أثرا لقدرة تؤثر فيه .

٢ — وأما عن السبب الثانى المفترض وهو وجود ضد للقديم فذلك محال ، لأن هذا الضد إما أن يكون قديما أو حادثا .

فإن كان قديما مثله فذلك محال لأمرين :

الأول : لأن الضدين لا يجتمعان فمحال أن يكون للقديم ضد معه فى القدم .

الثانى : لأنه يستحيل أن يكون له ضد قديم ولم يعدمه من قبل ثم يعدمه الآن ومما يدل على فساد هذا وذاك أن القديم لا يتعدد ، وقد ثبت هذا بالدليل أن القديم واحد .

— وإن كان الضد حادثا فإنه محتاج للقديم فضلا عن أن يقوى على إعدامه بل الأولى العكس بأن يعدم القديم الحادث .

وعلى ذلك يستحيل أن يكون هناك مضاد للقضاء على وجود الواجب .

٣ — وأما عن السبب الثالث المفترض وهو أن يكون انعدامه لانعدام شرط وجوده أى أن السبب هو فقد شرط من شروط بقاء القديم فذلك محال أيضا ، لأن الشرط إما أن يكون حادثا وإما أن يكون قديما .

— فإن كان حادثا استحال أن يكون القديم مشروطا به ، لأنه لو كان مشروطا به لما وجد فى القدم لفقدان شرط الوجود ، ولذا فلا يعقل أن يتوقف وجود القديم على شرط حادث .

— وإن كان قديما فانعدامه لا بد له من سبب لأنه طارئ ، وما قيل فى السبب بالنسبة للمشروط يقال فى السبب بالنسبة للشرط والسبب لا يخلو

من أحد الثلاثة المتقدمة والتي تبين بطلانها جميعا وبهذا يثبت أن القديم يستحيل عليه العدم ويجب له البقاء .

وبهذا نكون قد وقفنا على الرد على دعوى الفلاسفة وإقامة الدليل على اتصاف الله عز وجل بالبقاء وننتقل إلى الحديث عن فناء الأعراض، وسبب فناء الجواهر ، كما بين ذلك الإمام الغزالي في قوله : فإن قيل فبماذا تفنى عندكم الجواهر والأعراض ؟ .

أي إذا كان قولكم إن العدم لا يكون أثرا للقدرة لأنه ليس شيئا فبم يكون إعدام الجواهر والأعراض ؟

والجواب على هذا الاعتراض يتمثل في أن الأعراض تفنى بنفسها وذلك لأن انعدامها أمر لازم لحقيقتها إذ لا يتصور العرض ما لم يتصور معه فناؤه عقب وجوده ، وذلك لأن حقيقة كل عرض هو أن يوجد ثم ينعدم عقب وجوده .

وأما الجواهر فإنها تفنى بفناء الأعراض ، لأنها هي التي تمد الجواهر بالبقاء فإذا انقطع شرط وجودها من حركة وسكون انقطع تبعا لذلك وجودها ، وإذا عدم المدد عدم الممدود،ففناؤها بألا يخلق الله فيها ما هو شرط لوجودها وعندئذ لا يعقل بقاؤها وقد مثل العلماء لذلك بالمصباح ، فهو يضيء مادمنا نمده بالزيت ، فاذا لم يمد بالوقود انطفأ من نفسه دون ما حاجة إلى سبب يطفئه ، وبهذا نكون قد وقفنا على بيان الدعوى الثالثة والرد عليها ، وإليك نص الدعوى الرابعة .

الدعوى الرابعة

ندعى أن صانع العالم ليس بجوهر متحيز ، لأنه قد ثبت قدمه ، ولو كان متحيزا لكان لا يخلو عن الحركة فى حيزه أو السكون فيه ، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث كما سبق .

فإن قيل : بم تنكرون على من يسميه جوهرا ولا يعتقده متحيزا ؟ .

قلنا : العقل عندنا لا يوجب الامتناع من إطلاق الألفاظ وإنما يمتنع عنه : إما لحق اللغة ، وإما لحق الشرع .

ــ أما حق اللغة : فذلك إذا ادعى أنه موافق لوضع اللسان فيبحث عنه فإن ادعى واضعه له أنه اسمه على الحقيقة ، أى واضع اللغة وضعه له فهو كاذب على اللسان .

وإن زعم أنه استعارة نظرا إلى المعنى الذى به شارك المستعار منه فإن صلح للاستعارة لم ينكر عليه بحق اللغة ، وإن لم يصلح قيل له أخطأت على اللغة ، ولا يستعظم ذلك إلا بقدر استعظام صنيع من يبعد فى الاستعارة ، والنظر فى ذلك لا يليق بمباحث العقول .

ــ وأما حق الشرع ، وجواز ذلك وتحريمه فهو بحث فقهى يجب طلبه على الفقهاء ، إذ لا فرق بين البحث عن جواز إطلاق الألفاظ من غير إرادة معنى فاسد ، وبين البحث عن جواز الأفعال ، وفيه رأيان :

أحدهما : أن يقال : لا يطلق اسم فى حق الله تعالى إلا بالإذن وهذا لم يرد فيه إذن فيحرم .

ثانيهما : أن يقال : لا يحرم إلا بالنهى ، وهذا لم يرد فيه نهى فينظر ، فإن كان يوهم خطأ فيجب الاحتراز منه ، لأن إيهام الخطأ فى صفات الله تعالى حرام .

وإن لم يوهم خطأ لم يحكم بتحريمه ، وكلا الطريقين محتمل .

ثم الإيهام يختلف باللغات ، وعادات الاستعمال ، فرب لفظ يوهم عند قوم ولا يوهم عند غيرهم(١) .

والخلاصة فى هذه الدعوى تتمثل فى بيان الدليل على أن صانع العالم ليس بجوهر متحيز ، والبرهنة على دعوى الفلاسفة فى إطلاق لفظ الجوهر على الله تعالى .

وبعد الانتهاء من نفى الحدوث والفناء عنه تعالى ، وإثبات القدم والبقاء نتابع مع الإمام الغزالى الجانب التنزيهى لله تعالى ، حيث إن طبيعة الجوهرية تنافى طبيعة الألوهية .

والجوهر كما قال الجرجانى فى تعريفاته: ماهية إذا وجدت فى الأعيان كانت لا فى موضوع ، وهو منحصر فى خمسة : هيولى وصورة وجسم ونفس وعقل . لأنه إما أن يكون مجردا ، أو غير مجرد .

فالأول : إما أن يتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصريف أو لا يتعلق .

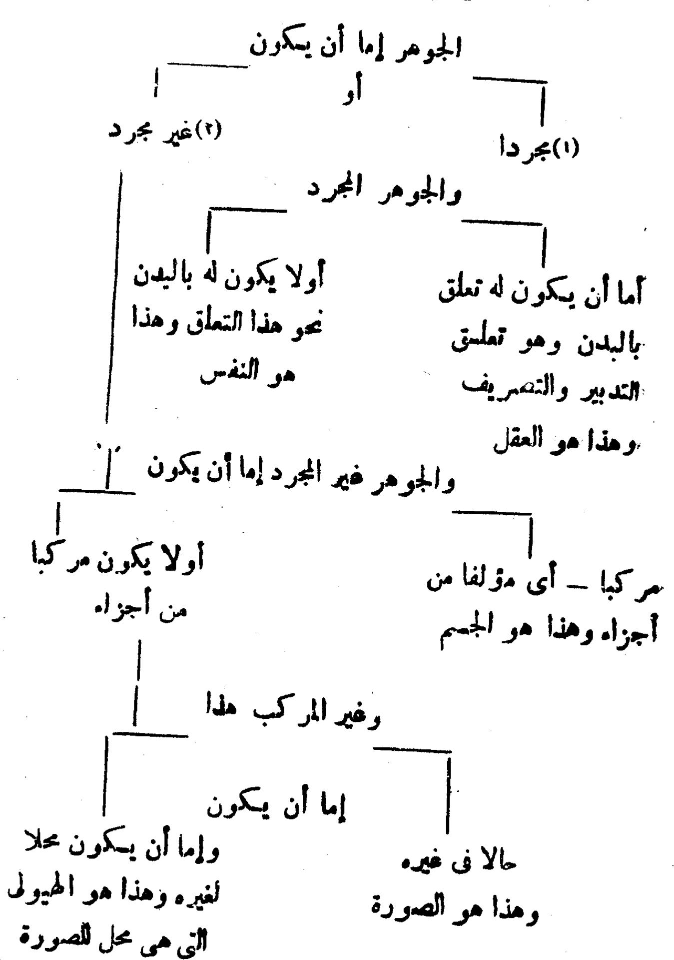
والثانى من الترديد ، وهو أن يكون غير مجرد . إما أن يكون مركبا أو لا . والأول الجسم . والثانى: إما حال أو محل . الأول الصورة والثانى: الهيولى(٢) .

---

(١) الإمام الغزالى الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٢٣

(٢) السيد الشريف الجرجانى التعريفات ص ٧٩

وبيان هذا يتضح فيما يلى :



— هذا والجوهر عند المتكلمين هو المتحيز بالذات .

— وعند الحكماء : موجود لا فى موضوع وأقسامه تتمثل فى الهيولى والصورة ، الجسم الطبيعى ويركب من الهيولى والصورة ، والنفس والعقل وهذان الأخيران مجردان .

— والجوهر عند الأشاعرة يتمثل فى : الجوهر الفرد والجسم وهو ما تركب من جوهرين فردين فأكثر (١)

ولكى نقف على أطراف القضية بالمعنى الشامل ينبغى أن ندرك الفرق بين الموضوع والمحل ، لأن هذا الجانب من جوانب تعريف الجوهر يمثل أساس الدعوى التى أقامها الإمام الغزالى فى هـذا المقام حيث أنه حدد أطراف القضية بقوله : ندعى أن صانع العالم ليس بجوهر متحيز .

والمتأمل فى هـذه القضية التى ذكرها الإمام الغزالى يجد أنه يتحدث عن نفى الجوهرية بمفهوم محدد ، ليس هذا فحسب بل ويفهم من هذا أيضا أن من يثبت الجوهرة لله بهذا المعنى يكون بعيدا عن دائرة الفطرة والتوحيد .

فالأول : أى الموضوع : هـو الموجود الذى تقوم الأعراض به ، ويكون جزءا من ماهيتها وحقيقتها بحيث لا يمكن فى العقل تصور العرض من غـير تصور محله الذى يقوم به ، فنحن لا نستطيع مثلا أن نتصور الحركة بغير متحرك ، ولا نستطيع أن نتصور السكون بغير الأمر الساكن وهكذا فى البياض والسواد والضحك والكتابة وكل ما من شأنه أن يحل فى موضوع .

---

(١) راجع التعريفات للجرجانى ص ٧٩
وراجع دكتور جميل صليبا المعجم الفلسفى حـ ١ ص ٤٢٤ ط ١٩٨٢ بيروت .

أما الثاني: أي المحل : فهو عبارة عن المكان الذي يحل فيه الجوهر المادي مثلا فيشغله بحيث يمنع غيره من أن يشغل نفس المكان في نفس الوقت .

وبرغم أن المحل لازم للجوهر إلا أن لزومه له لا يرقى إلى لزوم الموضوع للعرض ، إذ أننا نستطيع أن نتصور في الذهن الجوهر أو نتخيل جسما مجردا عن مكانه ، أو محله الذي يشغله إذا وجد في الأعيان (١) ، وهذا بخلاف العرض الذي لا يوجد إلا مرتبطا بالموضوع .

وقبل البيان لهذه الدعوى نستطيع أن نقول كما قال صاحب كتاب الجانب الإلهي في فكر الإمام الغزالي إن الدافع لبيان هذه القضية أن المناوئين للحق والجافين للمنطق والفطرة حين يتحدثون عن صفات الله عز وجل يغلب عليهم هواهم . فيقعون أسرى للوهم ويكبلون أنفسهم بأغلال الحس.

وهؤلاء قد انقسموا إلى فريقين :

فريق لا يقوى أن يتصور إلهه إلا وهو محكوم بفكرتي الزمان والمكان ومشغول بقوانين المحسوسات .

وهذا الفريق يصف الله بما يصف به المحسوس ، ويذهب إلى ماهو أبعد من ذلك فيقول : إن عقله لا يتسع أن يتصور موجودا يرتفع عنه صفات الحس .

— وهناك فريق آخر من البشر لم يستطع أيضا أن يتخلص من الوهم والحس ، ولكنه رفض أن يكون إلهه موصوفا بصفة توحى له بشيء

(١) دكتور طه الدسوقي حبيشي الجانب الإلهي في فكر الإمام الغزالي صـ٧٥ ط الأولى ١٩٨٧م
وراجع الدعوى الأولى للإمام الغزالي في هذا الكتاب .

محسوس .. ولكنهم لم يفعلوا فاستحضروا صورة المحسوس وهم يتحدثون عن صفات الخالق وأخذوا أنفسهم بمبدأ رفض كل صفة ، يتوهم عقلهم منها وصف الخالق بما يستحضر فى نفوسهم قربة من المخلوق أو شبهة به .

فتعقبوا صفات الله عز وجل الوجودية ، ونفوها جميعا . وقالوا : إن الله لا يوصف إلا بصفات السلوب فقط .

ولقد وصل بهم الحال إلى صفة الوجود فقالوا : إننا لا نثبت لله صفة هى صفة الوجود إذ الحادث موجود ، وإنما نقول فقط إنه ليس بمعدوم .

وهذا وذاك كلاهما لم يتخلص من وهم الحس فوصفوا الله بصفات تقربه من المحسوسات أو عطلوه عن كل وصف .

وكما يتضح من كلام الإمام الغزالى ، فإن المنطق والعقل يحتمان على المشتغل بعلوم العقائد أن ينفى عن الله تعالى الجوهرية ، بمعنى أن يكون معنى الجوهر المتحيز مستحيلا على الله تعالى ، حيث إن طبيعة هذا الجوهر تنافى طبيعة الألوهية (١) .

والمراد بالجوهر المتحيز هنا الجوهر الفرد . أى الجزء الذى لا يتجزأ دون ما هو أعم مما يشمل المفرد المسمى بالجوهر الفرد ، والمركب المسمى بالجسم ، حيث أفرد الإمام الغزالى الدعوى الخامسة بالحديث عن نفى الجسمية .

---

(١) راجع دكتور طه الدسوقى المرجع السابق

الدليل على أن صانع العالم ليس بجوهر متحيز :

لو كان الله تعالى جوهراً متحيزا لقامت به الحركة والسكون وهما حادثان ، لكن التالى : وهو قيام الحركة والسكون الحادثين محال . فما أدى إليه من الجوهرية محال . فثبت نقيضه ، وهو أنه ليس جوهرا متحيزاً .

ويمكن أن نقول : لو كان صانع العالم — وهو قديم — جوهرا متحيزا لمكان إما متحركا أو ساكنا ، لكن التالى باطل ، فبطل ما أدى إليه من كونه جوهرا متحيزا .

أما الملازمة فبديهية من حيث إن الحركة والسكون للجُرْم المتحيز نقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان .

وأما بطلان التالى فلأن الحركة والسكون حادثان ، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، كما سبق .

وإذا كنا قد وقفنا بالدليل على أنه تعالى ليس جوهرا متحيزا فهل يمكن والأمر كذلك أن نطلق على الله تعالى لفظ الجوهر خاليا من التحيز ؟ كما قال بذلك الفلاسفة .

والجواب على ذلك كما يرى الإمام الغزالى أن العقل من حيث هو عقل مجرد عن أى اعتبار آخر ، لا يرفض إطلاق الأسماء التى لا تفيد نقصا بالنسبة لله تعالى ، ولا يمانع فى إطلاق وصف أو اسم من الأسماء على الله تبارك وتعالى ما دام ذلك فى إطار إثبات كل كمال لله ، وتنزيهه عن كل نقص هذا من ناحية ومن ناحية أخرى يرى أن العقل وإن كان يجوز ذلك ويقربه إلا أن العقل المجرد ليس هو الفيصل النهائى فى مثل هذه القضية ، وإنما

هناك اعتبارات أخرى هي التي يترتب عليها أن نطلق على الله تعالى لفظ الجوهر خاليا من التحيز أم لا ومن بين هذه الاعتبارات :

— الاعتبار اللغوي .

— الاعتبار الفقهي .

وهذا ما بينه الإمام الغزالي في نصه حيث يقول :

فإن قيل : بم تنكرون على من يسميه جوهرا ولا يعتقده متحيزا .؟ والمقصود هنا الفلاسفة ومن صار معهم حيث يترفعون من إطلاق لفظ الجوهر عليه سبحانه وتعالى كما وقفنا على ذلك فيما تقدم ويعنون بالجوهر المستغنى عن المحل المقوم سواء كان متحيزا كالأجرام أم غير متحيز كالواجب تعالى والمجردات من النفس والعقل .

وهنا يضع الإمام الغزالي مفتاح الجواب في قوله . قلنا : العقل عندنا لا يوجب الإمتناع من إطلاق الألفاظ ، ولنبحث بعد ذلك هل يصح هذا من جهة اللغة أو من جهة الشرع . كما هو في عبارته وإنما يمنع عنه إما لحق اللغة ، وإما لحق الشرع .

أما حق اللغة ، فذلك إذا أدعى أنه موافق لوضع اللسان فيبحث عنه . فإن أدعى واضعه له أنه اسمه على الحقيقة ، أي واضع اللغة وضعه له فهو كاذب على اللسان — حيث إنه لم يوضع لفظ الجوهر في لغة العرب للدلالة على ذات الحق سبحانه وتعالى —

وإن زعم أنه استعارة نظرا إلى المعنى الذي به شارك المستعار منه ، فإن صلح للإستعارة — أي بأن استوفت الاستعارة شروطها — لم ينكر عليه بحق اللغة وإن لم يصلح قيل له أخطأت على اللغة ، ولا يستعظم ذلك إلا بقدر استعظام صنيع من يبعد في الاستعارة والنظر في ذلك لا يليق بمباحث العقول .

وأما حق الشرع : وجواز ذلك وتحريمه فهو بحث فقهي يجب طلبه على الفقهاء ، إذ لا فرق بين البحث عن جواز إطلاق الألفاظ من غير إرادة معنى فاسد ، وبين البحث عن جواز الأفعال — وهذا يمثل الجانب الشرعي الذي هو موضوع علم الفقه حيث عرف بأنه علم يبحث فيه عن أفعال المكلفين من حيث أنها تحل وتحرم ، وتصح ولا تصح .

وللفقهاء فيه رأيان :

أحدهما أن يقال : لا يطلق اسم في حق الله تعالى — أي ما لم يكن موهما نقصا — إلا بالإذن — أي بأن يدرك من لسان الشرع ولو بطريق السنة أو القياس مادامت القضية في جانب الشريعة لا في جانب الاعتقاد .

وهذا لم يرد فيه إذن فيحرم .

وإما أن يقال : لا يحرم إلا بالنهي ، وهذا لم يرد فيه نهي فينظر فإن كان يوهم خطأ فيجب الاحتراز منه ، لأن الخطأ في صفات الله تعالى حرام .

وإن لم يوهم خطأ لم يحكم بتحريمه ، وكلا الطريقين محتمل — أي أن أحدهما يحرم الإطلاق إلا بإذن ، والثاني لا يحرم الإطلاق إلا بنهي —

ثم الإيهام يختلف باللغات ، وعادات الاستعمال فرب لفظ يوهم عند قوم ولا يوهم عند غيرهم(١) .

والخلاصة تتمثل في أنه لا يمكن أن نطلق على الله تعالى من الأسماء إلا بإذن الشرع ولم يرد إذن من الشرع بذلك ، وعليه فلا يصح تسميته تعالى بالجوهر كما قال صاحب الجوهرة : إن أسماء الله توقيفية .

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد للإمام الغزالي ص ٢٣ وراجع دكتور مصطفى عمران في تعليقه على الاقتصاد حـ ٢ ص ١٢٥

الثانى : إذا ورد نص بالنهى إمتنع الإطلاق .

أما إذا لم يرد نص بالنفى نظرنا .

فلو كانت هذه التسمية توهم معنى لا يليق بذات الله المقدسة مثل التحيز و كل ما من شأنه الإيهام ابتعدنا عنه لحرمته .

أما إذا لم توهم التسمية نقصا كلفظ العارف فإنه يجوز .

وبهذا نكون قد وقفنا على الدليل على أن الله ليس بجوهر متحيز والكلام فى تسميته تعالى جوهرا كما هى دعوى الفلاسفة .

وإليك نص الدعوى الخامسة .

الدعوى الخامسة

ندعى أن صانع العالم ليس بجسم ، لأن كل جسم فهو متألف من جوهرين متحيزين ، وإذا استحال أن يكون جوهراً استحال أن يكون جسما ونحن لا نعنى بالجسم إلا هذا .

فإن سماه جسما ولم يرد هذا المعنى كانت المضايقة معه بحق اللغة أو بحق الشرع لا بحق العقل ، فإن العقـــل لا يحكم فى إطلاق الألفاظ ونظم الحروف والأصوات التى هى إصطلاحات .

ولأنه لو كان جسما مقدراً بمقدار مخصوص ، ويجوز أن يكون أصغر منه أو أكبر ، ولا يترجح أحد الجائزين عن الآخر إلا بمخصص ومرجح كما سبق ، فيفتقر إلى مخصص يتصرف فيه ، فيقدره بمقدار مخصوص ؛ فيكون مصنوعا لا صانعاً ، ومخلوقا لا خالقا(١) .

والخلاصة فى هذه الدعوى تتمثل فى بيان الدليل على نفى الجسمية عن الله تعالى .

وقد برهن الإمام الغزالى على هذه الدعوى بدليلين :

وقبل البيان لهما ينبغى أن نقف على معنى الجسم المراد نفيه .

فالجسم كما قال صاحب التعريفات هو : الجوهـــر القابل للأبعاد الثلاثة .

وقيل الجسم هو : المركب المؤلف من الجواهر(٢) . كما قال صاحب

---

(١) الإمام الغزالى المرجع السابق ص ٢٣
(٢) السيد الشريف الجرجانى المرجع السابق ص ٧٦

المعجم الفلسفى أن الجسم هو : الجوهر الممتد القابل للأبعاد الثلاثة : الطول والعرض ، والعمق وهو ذو شكل ووضع ، وله مكان ، إذا شغله منع غيره من التداخل فيه(١) .

وبالوقوف على معنى الجسم كما هو فى البيان السابق لم نحتج إلى دليل زائد على تجلية خواص الأجسام وعناصرها المقومة لها وتتمثل فى :

(أ) الإمتداد القابل للأبعاد الثلاثة السالفة .

(ب) عدم التداخل .

وعلى هذا فالإمتداد وعـــدم التداخل هما المعنيان المقومان للجسم ويضاف إليهما معنى ثالث وهو الكتلة(٢) .

وهنا يتضح أن الجسم قد اشتمل على المقومات الثلاثة وهى الإمتداد وعدم التداخل والكتلة .

فالجسم هو ما تركب من جوهرين فأكثر كما أنه قد يزيد وقد ينقص ليس هذا فحسب بل الجسم متحيز ، والمتحيز محتاج إلى حيز ، والإحتياج أمارة الحدوث ، الأمر الذى يترتب عليه مباينة الطبيعة الجسمية لطبيعة الألوهية .

ويستدل الإمام الغزالى على نفى الجسمية على الله تعالى بدليلين :

الدليل الأول :

لو كان صانع العالم جسما لكان مركبا من جواهر متحيزة لكن التالى

(١) د جميل صليبيا المعجم الفلسفى ج ١ ص ٤٠٢

(٢) دكتور جميل صليبيا المعجم الفلسفى ج ١ ص ٤٠٢

باطل . فبطل ماأدى إليه وهو أنه جسم وثبت نقيضه وهو أنه تعالى ليس بجسم .

الدليل الثانى :

أنه تعالى لو كان جسما لكان له قدر معين ولاحتاج إلى مخصص يرجح ذلك القدر المعين على غيره من الأقل أو الأكثر .

والاحتاج علامة الحدوث فبطل كونه جسما وثبت أنه ليس بجسم . وأما بطلان التالى ، فلما يؤدى إليه ذلك من المحال ، وهو الإحتياج إلى مخصص ، حيث يكون سبحانه مصنوعاً لا صانعا ، وحادثا لا قديما .

وهذا البيان يتكامل مع البيان السالف وأنه لم يكن جوهراً فرداً فمن باب أولى لم يكن جسماً .

وإلى هنا نكون قد وقفنا على مفهوم الدعوى الخامسة وإليك نص الدعوى السادسة .

الدعوى السادسة

ندعى أن صانع العالم ليس بعرض ، لأنا نعنى بالعرض ما يستدعى وجوده ذاتا تقوم به ، وتلك الذات جسم أو جوهر ، ومهما كان الجسم واجب الحدوث كان الحال فيه أيضا حادثا لا محالة إذ قد بطل انتقال الأعراض ، وقد بينا أن العالم قديم ، فلا يمكن أن يكون عرضا.

وإن فهم من العرض ماهو صفة لشىء من غير أن يكون ذلك الشىء متحيزا ، فنحن لاننكر وجود هذا ، فإنا نستدل على صفات الله تعالى . نعم يرجع النزاع إلى إطلاق اسم الصانع والفاعل ، فإن إطلاقه على الذات الموصوفة بالصفات ، أولى من إطلاقه على الصفات .

فإذا قلنا : الصانع ليس بصفة ، عنينا به : أن الصنع مضاف إلى الذات التى تقوم بها الصفات ، لا إلى الصفات ، كما أنا إذا قلنا : النجار ليس بعرض ولا صفة ، عنينا به صنعة النجار غير مضافة إلى الصفات ، بل إلى الذات الواجب وصفها بجملة من الصفات حتى يكون صانعا ، فكذا القول فى صانع العالم .

وإن أراد المنازع بالعرض أمرا غير الحال فى الجسم ، وغير الصنعة القائمة بالذات ، كان الحق فى منعه للغة أو للشرع لا للعقل .(١).

والخلاصة فى هذه الدعوى تقوم على أن صانع العالم ليس بعرض ، أى نفى العرضية عن الله تعالى .

وقبل البيان لأطراف هذه الدعوى نقف على بيان المعنى المراد لدى

---

(١) الإمام الغزالى الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٢٤

المتناولين لهذه القضية حيث اختلف المتكلمون والفلاسفة حول المعنى المراد به ، ثم نقيم الدليل على نفى العرضية عن الله تعالى..

العرض : كما يقول صاحب بصائر ذوى التمييز فى لطائف الكتاب العزيز هو ما لا يكون له ثبات ، ومنه أستعار المتكلمون العرض لما لا ثبات له إلا بالجوهر ، كاللون ، والطعم ، قال تعالى : « تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة » ، ومن هنا قيل : الدنيا عرض حاضر تنبيهاً أن لا ثبات لها (١) .

وعلى هذا أطلق جمهور الأشاعرة العرض على الموجود الذى يحل فى موضوع ، على أن يكون هذا الموضوع جزءاً من ماهيته ، بحيث لا يمكن تصوره بدونه .

والمعتزلة يخالفون الأشاعرة مخالفة يسيرة فى تناولهم لمفهوم العرض. فهم يقولون : إن العرض هو ما إذا وجد كان فى موضوع .

وهنا يلمح القارىء أن الخلاف بين تعريف كل منهما والآخر ظاهر ، وهو يقوم على ما يصدق عليه العرض عند كل منهما .

فالعرض عند جمهور أهل السنة من الأشاعرة والماتريدية يطلق على الموجود .

أما عند المعتزلة ، فالعرض لديهم يطلق على الموجود والمعدوم جميعاً.

فالإختلاف حول ما يصدق عليه العرض لدى كل منهما أدى إلى أختلافهم فى المفهوم كما تقدم .

---

(١) سورة الأنفال الآية ٦٧ وراجع الفيروزا بادى بصائر ذوى التمييز فى لطائف الكتاب العزيز ح ٤ ص٤٦ ط المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ١٩٦٩

أما الفلاسفة فقد عرفوا العرض على نحو ما ذكره ابن سينا فى رسالة الحدود بأنه : هو : كل موجود فى موضوع (١) . وعلى هذا فكل ذات لم تكن فى موضوع فهى جوهر ، وكل ذات قوامها فى موضوع فهى عرض (٢) .

والمتأمل فى هذه التعريفات السابقة لمعنى العرض يقف على أن لها صلة بالإطلاقات اللغوية من حيث معناها ، وكلها تدور فى دائرة واحدة حول كل مالم يدم ولا بقاء له ، وإن أطلقت على عدة معان تتمثل فى :

— الأمر الذى يعرض للمرء من حيث لم يحتسبه .

— الأمر الذى لا يثبت ولا يدوم .

الأمر الذى يتصل بغيره ويقوم به .

— الأمر الذى يكثر ويقل من متاع الدنيا (٣).

وقد تمسك بكل معنى أصحابه واختلفوا فيما بينهم ولم يستطيعوا الوقوف على المعنى الحقيقى للعرض ولكن الله حسم الخلاف فى الكتاب الذى يصور للإنسانية آفاق كما لها وأطلق سبحانه وتعالى اسم العرض على كل شيء يقل بقاؤه أو ، لا يعد باقيا فى العرف والعادة كما فى قوله : « تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة والله عزيز حكيم »(٤) .

---

(١) ابن سينا رسالة الحدود

(٢) ابن سينا النجاة ص ٣٢٥

(٣) دكتور جميل صليبيا المعجم الفلسفى ج٢ ص٦٩ وراجع الجرجانى التعريفات ص ١٤٩

(٤) سورة الأنفال الآية ٦٧

وقوله تعالى : فلما رأوه عارضا مستقبل أوديتهم قالوا هذا عارض ممطرنا بل هو ما استعجلتم به ريح فيها عذاب أليم (١).

والواقع أن المتكلمين والفلاسفة قد استنبطوا معنى العرض من أحد هذه المعانى فدلوا به على ما لا يقوم بذاته، وهو الحال فى موضوع (٢).

وفى وسعنا أن نرجع هذه المعانى التى ذكرناها وغيرها مما لم نذكره لمعنى العرض فى هذه الدائرة إلى المعنيين التاليين :

١ — العرض ضد الجوهر، لأن الجوهر هو ما يقوم بذاته ولا يفتقر إلى غيره ليقوم به . على حين أن العرض هو الذى يفتقر إلى غيره ليقوم به، فالجسم جوهر يقوم بذاته .

أما اللون فهو عرض ؛ لأنه لا قيام له إلا بالجسم . وكل ما يعرض فى الجوهر من لون ، وطعم ، وذوق ، ولمس ، وغيره ، فهو عرض لاستحالة قيامه بذاته .

٢ — العرض ضد الماهية وهو ما لا يدخل فى تقويم طبيعة الشىء أو تقويم ذاته ، كالقيام والقعود للإنسان، فهما لا يدخلان فى تقويم ماهيته (٣) .

وعلى كل ماتقدم استنبط المتكلمون والفلاسفة معنى العرض من أحد هذه المعانى السالفة الأمر الذى ترتب عليه التعدد للمعنى الأصطلاحى للعرض كما هو لدى كل منهما فيما تقدم (٤) .

---

(١) سورة الأحقاف الآية ٢٤
(٢) دكتور جميل صليبا المعجم الفلسفى ح٢ ص ٦٩
(٣) المرجع السابق
(٤) راجع السابق نفسه .

فالعرض هو ما يستدعى وجوده ذاتا يقوم بها لأنه لا يقوم بنفسه بل لا بدله من محل يقوم به ، وهذا المحل إما أن يكون جسما أو جوهرا فردا ، وإذا كان الجسم أو الجوهر حادثا كما سبق كان الحال فيه من الأعراض حادثا أيضا .

وذلك لأن وجوده أى العرض متوقف على وجود ما يحل فيه من الجسم أو الجوهر وهما حادثان والمتوقف على الحادث حادث . هذا من ناحية ومن ناحية ثانية فعلى قول من يقول بجواز أن يكون عرضا ينتقل من جسم إلى جسم فهذا باطل أيضا كما تبين فيما سبق .

— لأن الانتقال من سمات الأجسام والجوهر الحادثه أى الذوات .

— وعلى ذلك يتضح نفى العرضية عن الله تبارك وتعالى .

ونظم ما استدل به الإمام الغزالى فى النص على نفى العرضية هكذا :

لو كان صانع العالم عرضا لكان حادثا ، والتالى باطل حيث ثبت بالدليل استغناؤه تعالى وقدمه وبقاؤه فقد استحال عليه الحاجة والحدوث .. وبطل ما أدى إلى ذلك وهو كونه تعالى عرضا ، وثبت نقيضه وهو أنه تعالى ليس بعرض .

وهنا قد يقول قائل بأن هناك احتمالا آخر لإطلاق العرض غير ما تقدم كأن يقول المعترض يمكن أن يطلق العرض ويراد منه ما هو صفة لشىء من غير أن يكون ذلك الشىء متحيزا .

وهنا فإنه لا يكون العرض بهذا المعنى مستحيلا على الله تبارك وتعالى أى لا ننكر وجود صفة قائمة بغير متحيز ، لأن صفات الله مثل القدرة والإرادة قائمة بذاته تعالى وهى غير متحيزة ، غير أننا إذا اشتققنا من الأعراض بهذا المعنى اسما مشتقا فإنه لا يدل على الصفة نفسها ولكنه يدل على الذات الموصوفة ، مثل الصانع والفاعل فإنهما لم يطلقا على الصناعة

والفعل بل على ذات موصوفة بالصناعة والتجارة ولذلك يصح أن يقال إن الصانع والفاعل ليسا صفة ولا عرضا على أن هذين الاسمين ليسا اسما للصفة بل لذات موصوفة بصفة الصناعة والتجارة(١). وأن هذا الأثر أو ذاك إنما هو عن الذات لا عن الصفة .

وهذا أيضا يقال في صانع العالم . مع ملاحظة أن الأعراض حادثة . ولا تقوم إلا بما هو حادث

وأما صفات الله تعالى فقديمة ولا تقوم إلا به سبحانه وتعالى .

وعلى هذا يتضح أنه إن أريد من العرض ما يقوم بالجوهر أو الجسم المتحيز كان منفيا عن الله تعالى بمقتضى الدليل السابق ليس هذا فحسب بل إن الأعراض لو أريد بها صفات قائمة بذات غير متحيزة لم يصح إرادتها هنا في حق الله تعالى لأنا لو أخذنا منها اسما لا يكون صفة ولا عرضا بل يكون دالا على ذات موصوفة بهذا الأثر أو ذاك كما تقدم .

وإن أراد المنازع بالعرض معنى آخر غير الحال في المتحيز وغير الصفة القائمة بذات غير متحيزة فليبينه لنا أولا فإن صح معناه في حق الله فلا يرجع النزاع فيه إلى العقل بل لحق الشرع واللغة (٢) وإليك نص الدعوى السابعة .

---

(١) راجع دكتور عبد الحميد شقير — تيسير الاقتصاد في الاعتقاد — ص ٣٥

الدعوى السابعة

ندعى أنه ليس فى جهة مخصوصة من الجهات الست ، ومن عرف معنى لفظ الجهة ، ومعنى لفظ الاختصاص فهم قطعا استحالة الجهات على غير الجواهر والأعراض ؛ إذ الحيز معقول ، وهو الذى يختص الجوهر به .

ولكن الحيز إنما يصير جهة إذا أضيف إلى شىء آخر متحيز .

فالجهات ست : فوق ، وأسفل ، وقدام وخلف ، ويمين وشمال فمعنى كون الشىء فوقنا هو أنه فى حيز يلى جانب الرأس ، ومعنى كونه تحتنا أنه فى حيز يلى جانب الرجل ، وكذا سائر الجهات .

فكل ما قيل فيه إنه فى جهة ، فقد قيل إنه فى حيز مع زيادة إضافة .

وقولنا : الشىء فى حيز يعقل بوجهين :

أحدهما : أنه يختص به بحيث يمنع مثله من أن يوجد بحيث هو وهذا هو الجوهر .

والآخر : أن يكون حالا فى الجوهر ، فإنه قد يقال إنه بجهة ولكن بطريق التبعية للجوهر ، فليس كون العرض فى جهة ككون الجوهر ، بل الجهة للجوهر أولى ، وللعرض بطريق التبعية للجوهر ، فهذان وجهان معقولان فى الإختصاص بالجهة .

فإن أراد الخصم أحدهما دل على بطلانه ما دل على بطلان كونه جوهراً أو عرضا ، وإن أراد أمراً غير هذا فهو غير مفهوم ، فيكون الحق فى إطلاق لفظه لم ينفك عن معنى غير مفهوم للغة والشرع لا للعقل.

فإن قال الخصم : إنما أريد بكونه بجهة معنى سوى هذا فلا تنكره ؟ .

ونقول له : أما لفظك فإنما ننكره من حيث إنه يوهم المفهوم الظاهر منه وهو ما يعقل من الجوهر والعرض ، وذلك كذب على الله تعالى .

وأما مرادك منه فلست أنكره ، فإن ما لا أفهمه كيف أنكره .؟ وعساك تريد به علمه وقدرته ، وأنا لا أنكر كونه بجهة على معنى أنه عالم وقادر ، فإنك إذا فتحت هذا الباب وهو أن تريد باللفظ غير ما وضع اللفظ له ويدل عليه فى التفاهم لم يكن لما تريد به حصر ، فلا أنكره ما لم تعرب عن مرادك بما أفهمه من أمر يدل على الحدوث فإن كان ما يدل على الحدوث فهو فى ذاته محال .

ويدل أيضا على بطلان القول بالجهة ، لأن ذلك يتطرق الجواز إليه ، ويحوجه إلى مخصص يخصصه بأحد وجوه الجواز وذلك من وجهين :

أحدهما : أن الجهة التى تختص به لا تختص به لذاته ، فإن سائر الجهات متساوية بالإضافة إلى المقابل للجهة ، فإختصاصه ببعض الجهات المعينة ليس بواجب لذاته بل هو جائز ، فيحتاج إلى مخصص يخصصه ، ويكون الاختصاص فيه معنى زائدا على ذاته ، وما يتطرق الجواز إليه استحال قدمه ، بل القديم عبارة عما هو واجب الوجود من جميع الجهات .

فإن قيل : اختص بجهة فوق لأنه أشرف الجهات .

قلنا : إنما صارت الجهة جهة فوق بخلقه العالم فى هذا الحيز الذى خلقه فيه ، فقبل خلق العالم لم يكن فوق ولا تحت أصلا ، إذ هما مشتقان من الرأس والرجل ، ولم يكن إذ ذاك حيوان فتسمى الجهة التى تلى رأسه فوق والمقابل له تحت .

الوجه الثاني : أنه لو كان بجهة لكان محاذيا لجسم العالم ، وكل محاذ فإما أصغر منه وإما أكبر منه وإما مساو ، وكل ذلك يوجب التقـــدير بمقدار ، وذلك المقدار يجوز في العقل أن يفرض أصغر منه أو أكبر فيحتاج إلى مقدر ومخصص .

فإن قيل : لو كان الإختصاص بالجهة يوجب التقدير لكان العرض مقدرا .

قلنا : العرض ليس في جهة بنفسه ، بل تبعيته للجوهر ، فلا جرم هو أيضا مقدر بالتبعية ، فإننا نعلم أنه لا توجد عشرة أعراض إلا في عشرة جواهر ،ولا يتصور أن يكون في عشرين، فتقدير الأعراض عشرة لازم بطريق التبعية لتقدير الجواهر كما لزم كونه بجهة بطريق التبعية .

فإن قيل : فإن لم يكن مخصوصا بجهة فوق فما بال الوجوه والأيدي ترفع إلى السماء في الأدعية شرعا وطبعا . ؟

وما باله — صلى الله عليه وسلم — قال للجارية التي قصد إعتاقها فأراد أن يستيقن إيمانها : أين الله . ؟ فأشارت إلى السماء فقال إنها مؤمنة .

فالجواب عن الأول : أن هذا يضاهي قول القائل إن لم يكن الله تعالى في الكعبة وهو بيتـــه فما بالنا نحجه ونزوره ؟ وما بالنا نستقبله في الصلاة . ؟ وإن لم يكن في الأرض فما بالنا نتذلل بوضع وجوهنا على الأرض في السجود . ؟

وهذا هذيان ، بل يقال قصد الشرع من تعبد الخلق بالكعبة في الصلاة ملازمة الثبوت في جهة واحدة ، فإن ذلك لا محالة أقرب إلى الخشوع ، وحضور القلب من التردد على الجهات ، ثم لما كانت الجهات متساوية من حيث إمكان الإستقبال خصص الله بقعة مخصوصة بالتشريف والتعظيم

وشرفها بالإضافة إلى نفسه واستمال القلوب إليها بتشريفه ليثبت على إستقبالها ، فكذلك السماء قبلة الدعاء كما أن البيت قبلة الصلاة ، والمعبود بالصلاة ، والمقصود بالدعاء منزه عن الحلول فى البيت والسماء .

ثم فى الإشارة بالدعاء إلى السماء سر لطيف يعز من يتنبه لأمثاله ، وهو أن نجاة العبد وفوزه فى الآخرة بأن يتواضع لله تعالى ويعتقد التعظيم لربه ، والتواضع والتعظيم عمل القلب ، وآلته العقل ، والجوارح إنما استعملت لتطهير القلب وتزكيته ، فإن القلب خلق خلقة تتأثر بالمواظبة على أعمال الجوارح كما خلقت الجوارح متأثرة لمعتقدات القلوب .

ولما كان المقصود أن يتواضع فى نفسه بعقله وقلبه بأن يعرف قدره ليعرف بخسة رتبته فى الوجود لجلال الله تعالى وعلوه ، وكان من أعظم الأدلة خستة الموجبة لتواضعه ، أنه مخلوق من تراب ، كلف أن يضع على التراب الذى هو أذل الأشياء وجهه الذى هو أعز الأعضاء ليستشعر قلبه التواضع بفعل الجبهة فى مماستها الأرض ، فيكون البدن متواضعا فى جسمه وشخصه وصورته بالوجه الممكن فيه ، وهو معانقة التراب الوضيع الخسيس ، ويكون العقل متواضعا لربه بما يليق به ، وهو معرفة الضعة وسقوط الرتبة وخسة المنزلة عند الإلتفات إلى ما خلق منه .

فكذلك التعظيم لله تعالى وظيفة على القلب فيها نجاته ، وذلك أيضا ينبغى أن تشترك فيه الجوارح وبالقدر الذى يمكنه أن تحمل الجوارح ، وتعظيم القلب بالإشارة إلى علو الرتبة على طريق المعرفة والإعتقاد وتعظيم الجوارح بالإشارة إلى جهة العلو الذى هو أعلى الجهات وأرفعها فى الإعتقادات ، فإن غاية تعظيم الجارحة استعمالها فى الجهات ، حتى إن من المعتاد المفهوم فى المحاورات أن يفصح الإنسان عن علو رتبة غيره

وعظيم ولايته فيقول : أمره فى السماء السابعة ، وهو إنما ينبه على علو الرتبة ولكن يستعير له علو المكان .

وقد يشير برأسه إلى السماء فى تعظيم من يريد تعظيم أمره ، أى أمره فى السماء ، أى فى العلو ، وتكون السماء عبارة عن العلو .

فانظر كيف تلطف الشرع بقلوب الخلق وجوارحهم فى سياقهم إلى تعظيم الله . !؟

وكيف جهل من قلت بصيرته ولم يلتفت إلا إلى ظواهر الجوارح والأجسام ، وغفل عن أسرار القلوب واستغنائها عن التعظيم عن تقدير الجهات وظن أن الأصل ما يشار إليه بالجوارح ، ولم يعرف أن المظنة الأولى لتعظيم القلب ، وأن تعظيمه باعتقاد علو الرتبة لا باعتقاد علو المكان وأن الجوارح فى ذلك خدم وأتباع ، يخدمون القلب على الموافقة فى التعظيم بقدر الممكن فيها ، ولا يمكن فى الجوارح إلا الإشارة إلى الجهات .

فهذا هو السر فى رفع الوجوه إلى السماء عند قصد التعظيم .

ويضاف إليه عند الدعاء أمر آخر ، وهو أن الدعاء لا ينفك عن سؤال نعمة من نعم الله تعالى ، وخزائن نعمة السموات وخزان أرزاقه الملائكة ، ومقرهم ملكوت السموات ،وهم الموكلون بالأرزاق ، وقد قال الله تعالى : وفى السماء رزقكم وما توعـــدون . والطبع يتقاضى الإقبال بالوجه على الخزانة التى هى مقر الرزق المطلوب : فطلاب الأرزاق من الملوك ، إذ أخبروا بتفرقة الأرزاق على باب الخزانة ، مالت وجوههم وقلوبهم إلى جهه الخزانة وإن لم يعتقدوا أن الملك فى الخزانة : فهذا هو محرك وجوه أرباب الدين إلى جهة السماء طبعا وشرعا .

فأما العوام فقد يعتقدون أن معبودهم فى السماء ، فيكون ذلك أحد أسباب إشاراتهم . تعالى رب الأرباب عما اعتقد الزائغون علواً كبيرا .

وأما حكمة صلوات الله عليه بالإيمان للجارية لما أشارت إلى السماء فقد انكشف به أيضا إذ ظهر أن لاسبيل للأخرس إلى تفهم علو المرتبة إلا بالإشارة إلى جهة العلو ، فقد كانت خرساء كما حكى ، وقد كان يظن بها أنها من عبدة الأوثان ،ومن يعتقد إلهه فى بيت الأصنام ،فاستنطقت عن معتقدها ، فعرفت بالإشارة إلى السماء أن معبودها ليس فى بيوت الأصنام كما يعتقد أولئك .

فإن قيل : فنفى الجهة مؤدى إلى محال ، وهو إثبات موجود تخلو عنه الجهات الست ، ويكون لا داخل العالم ولا خارجه ، ولا متصلا به ولا منفصلا عنه وذلك محال .

قلنا: مسلم أن كل موجود يقبل الاتصال فوجوده لامتصلا ولا منفصلا محال وأن كل موجود يقبل الاختصاص بالجهة فوجوده مع خلو الجهات الست عنه محال ، فأما موجود لايقبل الاتصال ولا الاختصاص بالجهة فخلوه من طرفى النقيض غير محال ، وهو كقول القائل يستحيل موجود لايكون عاجزاً ولا قادراً ، ولا عالما ولا جاهلا ، فإن أحد المتضادين لايخلو الشىء عنه .

فيقال له : إن كان ذلك الشىء قابلا للمتضادين فيستحيل خلوه عنهما ، وأما الجماد الذى لايقبل واحد منهما لأنه فقد شرطهما ، وهو الحياة ،فخلوه عنهما ليس بمحال . فكذلك شرط الاتصال والاختصاص بالجهات ،التحيز والقيام بالمتحيز ، فإذا فقد هذا لم يستحل الخلو عن متضاداته ، فرجع النظر إذا إلى أن موجودا ليس بمتحيز ولا هو متحيز بل هو فاقدشرط الاتصال والاختصاص بل هو محال أم لا ؟

فإن زعم الخصم أن ذلك محال وجوده فقد دللنا عليه ، فإنه مهما بان: أن كل متحيز حادث ، وأن كل حادث يفتقر إلى فاعل ليس بحادث ، فقد لزم بالضرورة من هاتين المقدمتين ثبوت موجود ليس بمتحيز .

أما الأصلان فقد أثبتناهما ، وأما الدعوى اللازمة منهما فلا سبيل إلى جحدها مع الإقرار بالأصلين .

فإن قال الخصم : إن مثل هذا الموجود الذى ساق دليلكم إلى إثباته غير مفهوم ؟

فيقال له : ماالذى أردت بقولك غير مفهوم . ؟

فإن أردت به أنه غير متخيل ولا متصور ولا داخل فى الوهم فقد صدقت ؛ فإنه لايدخل فى الوهم والتصور والخيال إلا جسم له لون وقدر، فالمنفك عن اللون والقدر لايتصوره الخيال ؛ فإن الخيال قد أنس بالمبصرات فلا يتوهم الشىء إلا على وفق مارآه ولا يستطيع أن يتوهم مالا يوافقه .

وإن أراد الخصم أنه ليس بمعقول أى ليس بمعلوم بدليل العقل ، فهو محال .

إذ قدمنا الدليل على ثبوته ولا معنى للمعقول إلا ماضطر العقل إلى الإذعان للتصديق به بموجب الدليل الذى لايمكن مخالفته ، وقد تحقق هذا .

فإن قال الخصم : فما لايتصور فى الخيال لاوجود له فليحكم بأن الخيال لاوجود له فى نفسه ، فإن الخيال نفسه لايدخل فى الخيال والرؤية لاتدخل فى الخيال . وكذلك العلم والقدرة ، وكذلك الصوت والرائحة ، ولو كلف الوهم أن يتحقق ذاتا للصوت لقدر له لونا ومقدارا وتصوره كذلك .

وهكذا جميع أحوال النفس من الخجل والوجل والعشق والغضب والفرح والحزن والعجب . فمن يدرك بالضرورة هذه الأحوال من نفسه ، ويروم خياله أن يتحقق ذات هذه الأحوال فيجده يقصر عنه إلا بتقدير خطأ ، ثم ينكر بعد ذلك وجود موجود لا يدخل فى خياله ، فهذا سبيل كشف الغطاء عن المسألة .

وقد جاوزنا حد الاختصار ولكن المعتقدات المختصرة فى هذا الفن أراها مشتملة على الإطناب فى الواضحات ، والشروع فى الزيادات الخارجة عن المهمات ، مع التساهل فى مضايق الإشكالات ، فرأيت نقل الإطناب من مظان الوضوح إلى مواقع الغموض أهم وأولى(١)

والخلاصة فى هذه الدعوى تتركز فى القول بنفى الجهة عن الله سبحانه وتعالى .

وقد اشتملت هذه الدعوى على بيان الأدلة الدافعة والدامغة لنفى القول بالجهة عن الله وتنزيهه سبحانه وتعالى عن أن يكون فى جهة من الجهات .

ولكن قبل تناول الأدلة التى أقامها الإمام الغزالى ينبغى أن نقف أولا على حقيقة الخلاف حول قضية القول بالجهة وكيف نشأت ؟

ولبيان ذلك نستطيع أن نقول كما قال علماء علم الكلام لقد كانت قضية القول بنسبة الجهة إلى الله تعالى من القضايا التى أثارت خلافا شديداً بين المؤيد والمعارض ، أى ما بين قائل بأن الله فى جهة هى جهة العلو ، وبين قائل بأن الله منزه عن الجهات .

---

(١) الإمام الغزالى الاعتقاد فى الاقتصاد ص ٢٩

وقد انقسم المسلمون تجاه هذه القضية إلى اتجاهين :

أحدهما : نادى بنفي الجهة عن الله سبحانه وتعالى ، وذلك لأن إثبات الجهة إثبات للجسمية والمكانية ، وقد ظهر هذا القول لدى أصحاب الاتجاه الاعتزالى .

وأما أصحاب الاتجاه الثانى : فقد قالوا بأن الله فى جهة مخصوصة وهذا رأى المشبهة والمجسمة الذين نادوا بأن الله مختص بجهة الفوق ونادى الغلاة منهم بأنه تعالى مماس للصفحة العليا من العرش، وجوزوا عليه الانتقال والتحول وتبدل الجهات والحركات(١) .

وبالجملة فقولهم عموما كما يقول الإمام الرازى يحتمل وجوها ثلاثة لأنه تعالى إما أن يكون ملاقيا للعرش استقرارا أو مباينا عنه ببعد متناه ، أو مباينا عنه ببعد غير متناه(٢) وقد ذهب إلى كل واحد من هذه الأقسام الثلاثة ذاهب من من أصحاب هذا الاتجاه الثانى

وعلى هذا يتضح أنه إذا كان المشبهة قد اعتمدوا على النقل وحده وتطرفوا فى التمسك بظاهر الآيات والأحاديث حتى أثبتوا لله تعالى القول بالجهة كجهات بنى البشر وصوروا ذاته على أنها كذات الإنسان، فإن المعتزلة أى أصحاب الاتجاه الثانى قد اعتمدوا على العقل وتطرفوا فى الجانب الآخر ، أى جانب النفى ، وما ذلك إلا لأنهم ظنوا أن إثبات قوله الحشوية يتنافى مع التوحيد

---

(١) الشهرستانى الملل والنحل

(٢) الإمام الرزى المطالب العالية جـ ٢ صـ ٢٢ ٤ تحقيق الدكتور مصطفى عمران.

وفى هذا الجو أدرك الأشاعرة مجانبة هؤلاء وهؤلاء للصواب لاعتماد كل منهما على شطرى الطريق والإدراك غير الكامل .

فجاء منهجهم بالجمع بين النقل والعقل الذى يقوم على التوازن الدقيق بين التنزيه والإثبات ، ومن الملاحظ أن موقف الأشاعرة فى مسألة الذات والصفات هو موقف متوسط بين طرفين هما المعتزلة والمشبهة .

وفى ذلك يقول المقريزى ما نصه: «وحقيقة مذهب الأشعرى — رحمه الله — أنه سلك طريقا بين النفى الذى هو مذهب الاعتزال وبين الإثبات الذى هو مذهب أهل التجسيم(١) :

فجاء مفهوم الذات الإلهية فى اتجاههم وسطا بين التجسيد والتجريد والذى دعاهم إلى ذلك إدراكهم أن التنزيه ونفى التشبيه يقتضى نفى وجود الله تعالى فى جهة ومكان ، حتى ولو كانت هذه الجهة هى جهة الفوق ، وحتى لو كان هذا المكان هو العرش .

لأن فى إثبات الجهة إثباتا للمكان وإثبات المكان معناه إثبات الجسمية لا محالة والذى أوقفهم على هذا الإدراك منهجهم القائم على العقل والنقل ولذا يقول الغزالى فى هذا «فمثال العقل البصر السليم عن الآفات والأدواء ومثال القرآن الشمس المنتشرة الضياء .

ثم يؤكد على هذا المعنى فيقول : فأخلق بأن يكون طالب الاهتداء المستغنى بأحدهما عن الآخر فى غمار الأغبياء»(٢) .

---

(١) المقريزى الخطط جـ ٤ صـ١٨٤ نقلا عن الدكتور أبو الوفا الغنيمى التفتازانى علم الكلام وبعض مشكلاته صـ١٢٦ ط ١٩٧٩م دار الثقافة

(٢) الإمام الغزالى مقدمة الاقتصاد فى الاعتقاد

ويشير إلى نفس المعنى فى كتابه معارج القدس فيقول : فالعقل كالبصر والشرع كالشعاع ولن يغنى البصر ما لم يكن شعاع ، ولن يغنى الشعاع مالم يكن بصر فلهذا قال الله تعالى : «قد جاءكم من الله نور و كتاب مبين»(١) .

ويقول فى هذا المقام أى فى نفى القول بالجهة : إن الجهة منفية لأنها للجسمية تابعة . . . . فانتفاء الجسمية أوجب إنتفاء الجهـــة التى من لوازمها(٢) .

وذلك لأن شأن الألوهية أسمى مما تتصور الأذهان المحلية [illegible] القاصرة ، ولغات البشر أجمع قوالب صالحة لما يدور فى حياتهم من تفاهم ولكنها دون ما ينبغى لذات الله من تجلية وإدراك .

وعلى هذا وذاك فإن البحث عبث فيما لا يملك البشر وسائل الخوض فيـه .

ولهذا أقامت الشريعة الإسلامية مفهوماً يمد عقول البشر بالقدر الضرورى الذى يغنيهم عن البحث حول حقيقة الألوهية و يسد حاجتهم فى هذا المقام .

كما قرر ذلك القرآن الكريم فى [illegible] «ليس كمثله شىء وهو السميع البصير»(٣) .

ومن هنا نستطيع أن نقول : إن مفهوم الالوهيه حين يعرف الإنسان الطريق إليه . وحين يتلقاه بقلبه . و يستقبله بفطرته — لواضح أشد الوضوح

---

(١) الإمام الغزالى معارج القدس ص٦٤ مكتبة زجندى

(٢) الإمام الغزالى الاقتصاد فى الاعتقاد

(٣) سورة الشورى الآية ١١

إذ هو الكمال المطلق . الذى يسمح للإنسان أن ينطلق إلى مالا نهاية فى السمو والارتفاع بمقام الذات الإلهية ، وكلما إنتهى إلى غاية مد بصره إلى غيرها وهكذا(١) .

فيتحقق فى إدراكه المعنى السابق لحقيقة الألوهية وأن الله ليس كمثله شىء ، ويعمل هذا الإدراك عمله فى تفكير الإنسان فتأخذ تلك المفاهيم التى كانت قد بدأت تتشكل وتتجسد — تأخذ فى الذوبان — كما تذوب صخور الثلج فى عباب المحيط(٢) ،

وذلك فى إيجاز يمثل الجانب الثبوتى والتنزيهى للمفهوم الذى أراد القرآن أن يقيمه فى عقول الناس وقلوبهم .

وهذا يدركه كل من نظر فى آيات الله بفطرة التوحيد وإيقاظ منبهات هذه الفطرة فى نفسه التى بين جنبيه ، وذلك المفهوم ضرورى — كما قلنا — لكى نستشعر مقام الألوهية ونتجه إليه بالعبادة والطاعة .

أما حقيقة هذه الذات العظمى فأمر وراء كل ما نتصور .

ولكن لما لم يكن بد من أن نتصور فقد أسعفنا القرآن الكريم بالقدر الضرورى الذى يسد حاجتنا فى هذا المقام فجعل للإله مفهوما غير مجسد — ذاتا — لها العلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر .. وكل صفات الكمال التى تليق برب العالمين(٣) .. فالله ذات ولكن ليس كمثله شىء !

وعلى هذا فمن عرف معنى الاختصاص أدرك أن الجهات تستحيل على الله تعالى لأنها لا تكون إلا للجواهر والأعراض . وهى حادثة .

---

(١) الشيخ محمد الغزالى عقيدة المسلم ص ٤٣ ط ١٩٨٠م
(٢) المرجع السابق (٣) المرجع نفسه

أما الله فوجوده من ذاته ، ولذا يستحيل فى حقه القول بالجهة لأنه ليس جوهرا ولا عرضا .

وكما هو الشأن فى هذه الدعوى والتى ينفى فيها الإمام الغزالى عن الله تعالى القول بالجهة المخصوصة .

وأساس القضية لديه كما أشرنا إلى ذلك من قبل أنه يعود بالباحث والقارئ إلى القول بطبيعة الجهة والمغالطة بنسبتها إلى الله عز وجل وأنها لا تكون إلا للجواهر والأعراض الأمر الذى يترتب عليه أن تحكم بداهة العقول المستقيمة بنفى القول بالجهة عن الله تعالى .

فالجهة حيز خاص أى أمر وجودى يدركه الحس أو يدركه العقل ، والحيز يختلف به الجسم أصلا ولا يشغله غيره فيكون الجوهر خاصا به وقت هذا التحيز ليس هذا فحسب بل وجود الجوهر فى الحيز وجود أصلى .

أما العرض فيحتاج إلى جسم أو جوهر يقوم به ، ومعنى هذا أن وجود العرض فى الحيز تبعى إذ هو تابع لوجود الجوهر فى هذا الحيز المعين كما أشار إلى ذلك الإمام الغزالى فى قوله : وقولنا : الشىء فى حيز يعقل بوجهين :

أحدهما : أنه يختص به بحيث يمتنع مثله من أن يوجد بحيث هو وهذا هو الجوهر .

والآخر : أن يكون حالا فى الجوهر . فإنه قد يقال : إنه بجهة ولكن بطريق التبعية للجوهر ، فليس كون العرض فى جهة ككون الجوهر ، بل الجهة

للجوهر أولى ، وللعرض بطريق التبعية للجوهر ، فهذان وجهان معقولان في الاختصاص بالجهة »(١) .

وعلى هذا فكل جوهر وكل عرض لابد أن يكون في حيز من الجهات إذا نسب أو أضيف إلى آخر متحيز ، والجهات كما هي في النصوص ست : فوق وتحت ، ويمين وشمال وقدام وخلف ، ويتضح من حصر هذه الجهات الست أنها لا تتحدد إلا بالنسبة إلى غيرها ، فلو لم يكن هناك ذلك المقاس عليه لما فهمنا تلك الجهات ولما وجدت في مفهوم لغات البشر كما قلنا وأنها قوالب صالحة لما يدور في حياتهم من تفاهم وإدراك .

كما يقول العقلاء مثلا أن جهة فوق هي تلك الجهة التي تلي رأس الإنسان ، وجهة تحت هي ما يلي قدمية ، وجهة أمام وهي امتداد بصره . . . وهكذا . . .

فالجهة إذن عبارة عن حيز مضاف لنا أو لجنس الموجودات المحسوسة ولذا فالجهات الست ليست أموراً مطلقة ، وإنما هي قضايا نسبية يتوقف وجودها على وجود غيرها ، فهي حادثة ، والله تعالى قديم .

وعلى هذا فكل ما كان في جهة فهو في حيز ، وكل ما كان في حيز فهو جوهر أو عرض حيث إنه مضاف إلى شيء آخر متحيز الأمر الذي يترتب عليه أن يكون حادثا والله تعالى وجوده من ذاته فليس جوهراً ولا عرضاً ولا في حيز .

ومن هنا يتضح أن الذين ينادون بالقول بالجهة في حق الله واهمون وقد ساعدهم على هذا الوهم : إما طبعهم القائم على مجافاة الفطرة وإما منهجهم

(١) الإمام الغزالي الإقتصاد في الإعتقاد ص ٢٥

فى البحث والإدراك والذى لا يستطيع أن يرقى بهم فوق تصور المحسوسات فى القول بالجهة والاختصاص، حيث يكون أكثر من احتمال فيتخصص واحد منها، ولما كانت الاحتمالات متساوية، فإن تخصيص الله بواحد منها وهو جهة فوق يحتاج إلى مرجح أو مخصص والاحتياج علامة الحدوث والحدوث محال على الله عز وجل.(١)

والقائلون بالجهة متفقون على أنه تعالى بجهة فوق وهذا القول يحتمل وجودها ثلاثة : لأنه تعالى إما أن يكون ملاقيا للعرش استقرارا، أو مباينا عنه ببعد متناه، أو مباينا عنه ببعد غير متناه وقد ذهب إلى كل واحد من هذه الأقسام ذاهب(٢)، كما تبين فيما سبق.

وفى هذا المقام يقول الإمام الرازى قولا طيبا لإفحام القائلين بالجهة وتناقضهم مع أنفسهم هذا من ناحية ومن ناحية ثانية لتأكيد امتناع كونه تعالى فى شىء من الجهات فيقول : إنه مادامت الأرض كرة فالجهة التى هى فوق بالنسبة إلى سكان أهل المشرق هى تحت بالنسبة إلى سكان أهل المغرب وعلى العكس فلو جعل البارى فى شىء من الجهات لكان تعالى فى جهة التحت بالنسبة إلى بعض الناس وذلك باطل باتفاق العقلاء.(٣)

ومن هنا فلا عجب أن تختلف روح من أيقظ مبنهات الفطرة فى الإدراك عن روح من طمسها.

---

(١) راجع دكتور طه الدسوقى حبيشى الجانب الإلهى فى فكر الإمام الغزالى ص ١٠٦

(٢) الامام الرازى المطالب العالية ج ٢ ص ٤٢٢ تحقيق الدكتور مصطفى عمران.

(٣) المرجع السابق للإمام الرازى ج ٢ ص ٢٥٦ تحقيق الدكتور مصطفى عمران

وبعد هذا البيان العام لحقيقة الخلاف حول مسألة القول بالجهة وما قامت عليه هذه الدعوى بالمعنى العام نعود للبيان حول ما وعدنا به فيما تقدم أى مع الإمام الغزالى فى براهينه الدامغة والداحضة لنفى القول بالجهة .

والحديث هنا كما هو فى النص يشتمل على النقاط التالية :

أولا : الدليل على نفى الجهة عن الله تعالى .

ثانيا : الدليل على أن المختص بجهة محتاج .

ثالثا : تنبيه وتوضيح لمغالطة القائلين بجهة فوق .

رابعا : استفسارات للقائلين بالجهة والرد عليها وتتمثل فى .

— السر فى التوجه بالدعاء إلى السماء وكيفية تعظيم القلب والجوارح لله تعالى .

— اعتراض بعدم مفهومية موجود غير متحيز ولا فى المتحيز والرد عليه .

— ادعاء أن ما لا يتصور فى الخيال لا وجود له ورد الإمام الغزالى عليه أيضا .

أولا الدليل على نفى الجهة عن الله تعالى :

— لو كان الله تعالى فى جهة لكان إما جسما أو عرضا — والجسم متحيز بنفسه والعرض متحيز بالتبع كما تقدم — لكن التالى باطل بما تقدم أيضا من استحالة كونه سبحانه وتعالى جسما أو عرضا ، فبطل ما أدى إليه وهو كونه تعالى فى جهة . وقد ثبت أن الله ليس بجوهر ولا عرض . وعلى هذا فلا يجوز أن يحل بالجهة لا بالأصالة ولا بالتبعية لغيره .

— وأيضا لو كان فى جهة لتطرق إليه الجواز أى كان جائز الوجود لكن التالى باطل لأن الله واجب الوجود وهو قديم فلا يمكن أن يكون

جائز الوجود ، ومن هنا كان بطلان التالى وبيان ذلك كما يقول : الامام الغزالى من وجهين(١):

الأول : أن الجهات كلها متساوية بالنسبة إلى ذاته ، وكونه فى جهة معينة يحتاج إلى مخصص يخصصه بهذه الجهة دون غيرها ، والاحتياج دليل الإمكان لا دليل وجوب الوجود .

الثانى : أنه تعالى لو كان فى جهة لكان محاذيا للعالم ، فإما أن يكون مساويا له أو أكبر أو أصغر ، وهذه المقادير سواء بالنسبة إلى ذاته ، فلا بد له من مخصص ليرجح له مقدارا ما دون غيره ، والاحتياج ينافى وجوب الوجود ، فبطل ما أدى إليه وهو ثبوت الجهة ، وثبت النقيض وهو نفى الجهة عنه تعالى .

ثانيا : الدليل على أن المختص بجهة محتاج :

— لو كان فى جهة لكان مختصا بإحدى الجهات الست لكن التالى باطل فبطل المقدم وهو كونه تعالى فى جهة ، ودليل الملازمة بين المقدم والتالى فلأن القائلين بالجهة لا يقولون بوجوده فى جميع الجهات .

وأما دليل بطلان التالى فلأن اختصاصه بجهة ما ليس لذاته ، بل لمخصص يخصصه بجهة من الجهات ، فيكون محتاجا والمحتاج جائز الوجود وما يتطرق إليه الجواز يستحيل قدمه ووجوب وجوده ، وهذا محال على الله عز وجل حيث قد ثبت بالدليل القطعى قدمه(٢) .

---

(١) راجع الإمام الغزالى نص الدعوى السابعة من هذا الكتاب وراجع محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للرازى ص ١٥٧ ط الكليات الأزهرية

(٢) راجع الإمام الغزالى الاقتصاد فى الاعتقاد تحقيق الدكتور مصطفى عمران حـ ٢ ص ١٣٣ ط ١٩٨٣ م وراجع أساس التقديس للرازى

وهناك دليل آخر يقيمه الإمام الغزالي على أن المختص بجهة محتاج وتقريره : أنه لو كان في جهة لكان مقدرا ، ولو كان مقدراً لاحتاج إلى مقدر ومخصص ، والمحتاج جائز الوجود ، وقد أثبتنا بالدليل القطعي أنه تعالى واجب الوجود(١) .

ثالثا : بيان لمغالطة القائلين بجهة فوق :

وبعد هذا البيان لنفي القول بالجهة عن صانع العالم سبحانه وتعالى والدليل على أن المختص بجهة محتاج يوقفنا الإمام الغزالي على مغالطة القائلين باختصاصه بجهة فوق ، وما ذلك إلا لشمول نظرة الإمام الغزالي في مناقشته للخصوم الذين تناقضوا مع أنفسهم بالبعد عن الحق وإن كان ما يأتي هنا كان ما تقدم فيه الكفاية عنه إلا أنه لكي لا يترك الباب مفتوحا لاحتمالات التشكيك أراد أن يلزم أصحاب هذا الاتجاه بمنطق الفطرة والتوحيد الذي تنادي به الفطر المستقيمة ، فيقول فيما معناه فإن قيل إن ذاته تقتضي جهة هي الفوقية لشرفها قلنا إن الفوقية والمقابل لها وغيرهما من الجهات لم توجد إلا بعد وجود العالم فليس هناك فوق ولا تحت ... لأن الجهات أمور إضافية تنسب إلى غيرها فمعنى أن هذا فوق أنه فوق شيء آخر .

وعلى ذلك لو كان له جهة الفوقية التي اقتضتها ذاته كانت هذه الجهة قديمة قبل العالم مع أنها لم توجد إلا بعد وجود العالم كما تبين فيما سبق .

---

(١) المرجع السابق وراجع أيضا احياء علوم الدين حـ ١ ص ١١٢ ط الحلبي ١٩٣٩م وراجع أساس التقديس للإمام فخر الدين الرازي ص ٤٨ ط المكتبات الأزهرية

وأيضاً قد يقول قائل : إنه لايلزم من اختصاص شيء بجهة أن يكون له مقدار بالنسبة إلى محاذيه لأن العرض مختص بالجهة ولا مقدار فيه بالنسبة إلى محاذيه . قلنا : قد تقدم أن العرض متحيز بالتبع للجسم فهو يقدر بمقدار تبعاً للجسم لا لذاته فمثلا لو قلنا : هناك عشرة أعراض فإنه لابد لها من عشرة جواهر أو أجسام تحل فيها ولا يتأتى بحال أن تكون عشرة الأعراض فى عشرين جسما وعلى ذلك فتقدير الأعراض لازم لتقدير الجواهر أو الأجسام التى تحل فيها الأعراض(١) .

وبعد أن وضح الإمام الغزالى نفى القول بالجهة عاد إلى المخالفين ليوقظ فطرهم إلى الحق فيقول فيما معناه فإن قال : قائل أريد بالجهة معنى آخر غير ماذكرتم من الجهات الست . قلنا له نحن لاننكره إلا إذا كان هذا المعنى يتنافى مع قدم الله فإن قال : أريد بالجهة العلم أو القدرة مثلا قلنا له نحن لاننكر عليك هذا إلا أن تأويل لفظ أى لفظ عن معناه الحقيقى إلى معنى آخر لابد أن يكون بين المعنيين تقارب كما هو فى علوم اللغة ، وذلك لأن واضع اللغة قد وضع الألفاظ التى هى قوالب للمعانى باعتبارها ألفاظا لغوية فينبغى أن يكون بين المعنيين تقارب مما ذكر ؛ أما إرادة معنى بعيد ليس بينه وبين المعنى الأصلى أى ارتباط فلا تقره علوم اللغة فى أصل الوضع ولا فى استعمال المجاز وبالتالى فنحن لانستطيع أن نحكم على شيء لانعرفه ونحكم على ماتوقفنا عليه علوم اللغة فكل تأويل له حد يقف عنده .

---

(١) راجع دكتور عبد الحميد شقير المرجع السابق .

رابعاً : استفسارات للقائلين بالجهة ورد الإمام الغزالى عليها ؟ .

وهنا يوقفنا الحديث كما هــو فى النص لبعض الاستفسارات للمخالفين لنفى القول بالجهة وهى كما يلى :

— إذا لم يكن لله جهـة هى الفوقية فما بال الوجوه ترفع إلى السماء ؟ أى لماذا نرفع وجوهنا وأكفنا عند الدعاء إلى السماء ؟ ألا يدل هذا على أنه تعالى فى هذه الجهة ؟ .

وما قول الرسول ﷺ — الجارية التى أراد إعتاقها وقصد أن يطمئن على إيمانها فقال لها أين الله ؟ . فأشارت إلى السماء فقال إنها مؤمنة .

وبعد تصوير قول القائلين بالجهة وبيان ما يشتمل عليــه من مغالطات يتضح أمامنا جوابه كما يقول الإمام الغزالى مصوراً قولهم والرد عليه فيقول : فإن قيل : فإن لم يكن مخصوصاً بجهة فوق فما بال الوجوه والأيدى ترفع إلى السماء فى الأدعية شرعاً وطبعاً . وما باله — ﷺ — قال للجارية التى قصد إعتاقها فأراد أن يستيقن إيمانها : أين الله ؟ فأشارت إلى السماء ؛ فقال : إنها مؤمنة ؛

— فالجواب عن الأول أن هذا يضاهى قول القائل إن لم يكن الله تعالى فى الكعبة وهو بيته فما بالنا نحجه ونزوره ؟ وما بالنا نستقبله فى الصلاة ؟ .

وإن لم يكن فى الأرض فما بالنا نتذلل بوضع وجوهنا على الأرض فى السجود ؟ وهذا هذيان ، بل يقال قصد الشارع من تعبد الخلق بالكعبة فى الصلاة ملازمة الثبوت فى جهة واحدة ، فإن ذلك لا محالة أقرب إلى الخشوع : وحضور القلب من التردد على الجهات ، ثم لما كانت الجهات متساوية من حيث إمكان الاستقبال خصص الله بقعة مخصوصة بالتشريف والتعظيم ، وشرفها بالإضافة إلى نفسه ، واستمال القلوب إليها بتشريفه ليثبت

على استقبالها ، فكذلك السماء قبلة الدعاء ، كما أن البيت قبلة الصلاة ، والمعبود بالصلاة ، والمقصود بالدعاء منزه عن الحلول فى البيت والسماء(١).

وهنا يضع الإمام الغزالى البيان الواضح والسر فى التوجه بالدعاء إلى السماء حيث يقول: ثم إن فى الإشارة بالدعاء إلى السماء سرا لطيفا يعز من يتنبه لأمثاله ، وهو أن نجاة العبد وفوزه فى الآخرة بأن يتواضع لله تعالى ويعتقد التعظيم لربه ، والتواضع والتعظيم عمل القلب ، وآلته العقل ، والجوارح إنما استعملت لتطهير القلب وتزكيته ، فإن القلب خلق خلقة تتأثر بالمواظبة على أعمال الجوارح ، كما خلقت الجوارح متأثرة بمعتقدات القلوب ، ولما كان المقصود أن يتواضع فى نفسه بعقله وقلبه بأن يعرف قدره ليعرف خسة رتبته فى الوجود لجلال الله تعالى وعلوه ، وكان من أعظم الأدلة على خسته الموجبة لتواضعه أنه مخلوق من تراب كاف أن يضع على التراب الذى هو أذل الأشياء وجهه الذى هو أعز الأعضاء ليستشعر قلبه التواضع بفعل الجبهة فى مماستها الأرض ، فيكون البدن متواضعاً فى جسمه وشخصه وصورته بالوجه الممكن فيه ، وهو معانقة التراب الوضيع الخسيس ، ويكون العقل متواضعاً لربه بما يليق به ، وهو معرفة الضعة وسقوط الرتبة وخسة المنزلة عندا لالتفات إلى ما خلق منه . فكذلك التعظيم لله تعالى وظيفته على القلب فيها نجاته ، وذلك أيضاً ينبغى أن تشترك فيه الجوارح بالقدر الذى يمكن أن تحمله الجوارح وتعظيم القلب(٢) .

وهنا يسلمنا الحديث لكيفية تعظيم القلب والجوارح لله تعالى كما يقول الغزالى : وتعظيم القلب بالإشارة إلى علو الرتبة على طريق المعرفة والاعتقاد .

---

(١) الإمام الغزالى الاقتصاد فى الاعتقاد الدعوى السابعة .
(٢) المرجع السابق .

وتعظيم الجوارح بالإشارة إلى جهة العلو الذى هو أعلى الجهات ثم يزيد الأمر بياناً فيقول : وكيف جهل من قلت بصيرته ولم يلتفت إلا إلى ظواهر الجوارح والأجسام ، وغفل عن أسرار القــلوب واستغنائها فى التعظيم عن تقدير الجهات ، وظن أن الأصل ما يشار إليه بالجوارح ، ولم يعرف أن المظنة الأولى لتعظيم القلب ، وأن تعظيمه باعتقاد علو الرتبة لا باعتقاد علو المكان ، وأن الجوارح فى ذلك خدم وأتباع ، يخدمون القلب على الموافقة فى التعظيم بقدر الممكن فيها ، ولا يمكن فى الجوارح إلا بالإشارة إلى الجهات .

فهذا السر فى رفع الوجوه إلى السماء عند قصد التعظيم (١).

وعلى هذا فرفع الأيدى إلى السماء بالدعاء لا لأن الله فيها بل لإظهار تعظيم الإنسان لخالقه والاعتراف بعلو مكانته عن طريق الإقرار والطاعة بالمعرفة والاعتقاد بالقلب والجوارح فالله لم يتعبدنا بالدعاء وحده ولكنه أيضاً تعبدنا بالصلاة وفيها توجه إلى الكعبة وسجود إلى الأرض، وتعبدنا أيضاً بالحج والعمرة وفيهما طواف حول البيت وسعى بين الصفا والمروة .. إذ كل ما شرعه الله تبارك تعالى لعباده إنما هو سبيل للتقوى التى روافدها الخشوع والخضوع لله الواحد القهار والمترجم عنه بالجوارح التابعة للقلوب .

— وأما حديث الجارية وسؤال النبى لها فإنها كانت خرساء ، وإشارتها إلى السماء تعظيما لله تعـالى وهذا فى حقها بمثابة الإقرار القائم على المعرفة والاعتقاد كما أشار إلى ذلك نص الغزالى فى قوله : وأما حكمه صلوات الله عليه بالإيمان للجارية لما أشارت إلى السماء فقد انكشف به أيضاً ، إذ ظهر أن لا سبيل للأخرس إلى تفهيم الرتبة إلا بالإشارة إلى جهة العلو ، فقــد كانت خرساء كما حكى ، وقد كان يظن بها أنها من عباد الأوثان ، ومن يعتقد

---

(١) المرجع نفسه ،

إلهه فى بيت الأصنام فاستنطقت عن معتقدها ، فعرفت بالإشارة إلى السماء أن معبودها ليس فى بيوت الأصنام كما يعتقده أولئك(١) . وهذه هى الركائز التى قطعت بصدق إيمانها على أنه قول بلسان الحال لا بلسان المقال .

وبعد تصوير الإمام الغزالى لقول المخالفين له فى القول بالفوقية والرد عليه .

يقف معهم فى إيهام آخر يتمثل فى أن العقل لا يستطيع أن يتصور موجوداً يخلو عن جميع الجهات حيث يقول فيما معناه .

وقد يقال : إن نفى الجهة عنه تعالى يؤدى إلى محال حيث يؤدى إلى ثبوت موجود تخلو عنه الجهات كلها فلا يكون متصلا بالعالم ، أو منفصلا عنه ، ولا داخل العالم أو خارجه وهذا يعنى خلو هذا الموجود من النقيضين معا ، والخلو عنهما كالجمع بينهما محال .

وهنا يدعى القائلون بالجهة أن العقل لا يستطيع أن يتصور موجوداً منزهاً عن جميع الجهات ليس هذا فحسب بل وأن العقل لا يستطيع أن يتصور موجوداً ليس فوق ولا تحت ، ولا يمين ولا شمال ، ولا قدام ولا خلف ؛ إن هذا الذى لا يوجد فى أى جهة من الجهات الست لا وجود له فى الحقيقة .

والجواب على ذلك كما يرى الإمام الغزالى أن هذا الذى يقولونه حق وإن كان فيه من الورود ففيه من الأشواك لكنه لا ينطبق على كل موجود وإنما ينطبق على الموجودات التى تختص بالجهات .

إذ الموجود المتحيز كالإنسان فهو الذى يصدق عليه ذلك ، فلا يقال فى حقه إنه لا جاهل ولا عالم لأنه قابل لأحدهما وخلوه عنهما محال بخلاف

---

(١) الامام الغزالى الاقتصاد فى الاعتقاد الدعوى السابعه .

الجماد أو الحجر مثلا فإنه لو قلنا في أحدهما إنه لا جاهل ولا عالم فإنه صحيح وليس بمحال وذلك لأن كلاهما ليس بحي والحياة هي شرط الوصف بالعلم أو الجهل ... فإذا فقد الشيء الموجود الحياة ورفعت عنه هذه الأوصاف وأضدادها لا يقال إن هذا تناقض .

فنحن لا نقول : إن هناك جوهراً أو عرضاً ، لكنه ليس في جهة ، لأن هذا أمر غير معقول ، إذ أن الجواهر والأعراض لا وجود لها إلا في جهات .

أما الموجود الذي لا يختص بجهة فإننا لا نكون متناقضين ، حينما نعترف بوجوده ونفي عنه الاختصاص بالجهات(١) .

وقد أثبتنا أنه تعالى لا تحيز له وليس في جهة ، وعلى هذا يصح أن يخلو عن النقيضين فيقال : إنه سبحانه لا هو فوق ولا تحت ولا هو متصل ومنفصل .

— وقد يقال : إن هذا الموجود غير المتحيز والذي لا جهة له يستحيل وجوده .

والجواب : أننا أقمنا الدليل على وجوده تعالى وهو غير متحيز فيما سبق فليرجع إليه في مكانه من هذا البحث .

وهنا قد يقول المخالف إن هذا الموجود الذي استدللتم على وجوده وعدم تحيزه غير مفهوم ، ؟

يجاب عنه بسؤال المخالف ماذا تريد بقولك غير مفهوم ؟

---

(١) راجع دكتور طه الدسوقي حبيشي المرجع السالف .

إن أردت به أنه غير متخيل ولا داخل فى الوهم فقد صدقت لأن الخيال والوهم لا يتصوران إلا المحسوسات ، وإن أردت بقولك غير مفهوم . أنه غير معقول ولا معلوم فقد كذبت ولا نسلم لك هذا إذ قد ثبت وجوده بالدليل القطعى .

فإن قلت إن الذى لا يدخل فى الخيال والحس لا وجود له . كان الجواب على هذا أن أكثر الأشياء لا تدخل فى الخيال والحس ومع ذلك هى موجودة قطعا وذلك مثل العلم والقدرة والإرادة والغضب والفرح والألم . فكل هذه الأشياء لا تدخل فى الخيال والوهم وهى موجودة(١).

وبعد هذا البيان العام والشامل لنفى القول بالجهة المخصوصة عن الله عز وجل وتجلية الإبهامات التى نادى بها المجافون للمنطق والفطرة كما قال : الإمام الغزالى : فهذا سبيل كشف الغطاء عن المسألة ، وقد جاوزنا حد الاختصار .. فرأيت نقل الإطناب من مظان الوضوح إلى مواقع الغموض أهم وأولى(٢) .

وإليك نص الدعوى الثامنة .

---

(١) راجع الدكتور عبد الحميد شقير المرجع السابق وراجع الاقتصاد للإمام الغزالى تحقيق د / مصطفى عمران

(٢) الإمام الغزالى الاقتصاد فى الاعتقاد الدعوى السابعة .

الدعوى الثامنة

ندعى أن الله تعالى منزه عن أن يوصف بالاستقرار على العرش ، فإن كل متمكن على جسم والمستقر عليه مقدر لا محالة فإنه إما أن يكون أكبر منه أو أصغر أو مساويا وكل ذلك لا يخلو عن التقدير .

وأنه لو جاز أن يماسه جسم من هذه الجهة لجاز أن يماسه من سائر الجهات فيصير محاطا به والخصم لا يعتقد ذلك بحال وهو لازم على مذهبه بالضرورة .

وعلى الجملة لا يستقر على الجسم إلا جسم ولا يحل فيه إلا عرض وقد بان أنه تعالى ليس بجسم ولا عرض فلا يحتاج إلى إفراد هذه الدعوى بإقامة البرهان .

فإن قيل : فما معنى قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) وما معنى قوله عليه الصلاة والسلام « ينزل الله كل ليلة إلى سماء الدنيا » .

قلنا : الكلام على الظواهر الواردة فى هذا الباب طويل ولكن نذكر منهجا فى هذين الظاهرين يرشد إلى ما عداه ، وهو أنا نقول : الناس فى هذا فريقان عوام وعلماء ، والذى نراه اللائق بعوام الخلق أن لا يخاض بهم فى هذه التأويلات بل ننزع عن عقائدهم كل ما يوجب التشبيه ويدل على الحدوث ونحقق عندهم أنه موجود (ليس كمثله شىء وهو السميع البصير) : وإذا سألوا عن معانى هذه الآيات زجروا عنها ، وقيل ليس هذا بعشكم فادرجوا فلكل علم رجال .

ويجب بما أجاب به مالك بن أنس رضى الله عنه بعض السلف حيث سئل عن الاستواء فقال : الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والسؤال عنه بدعة والإيمان به واجب ، وهذا لأن عقول العوام لا تتسع لقبول

المعقولات ولا إحاطتهم باللغات ولا تتسع لفهم توسيعات العرب فى الاستعارات .

وأما العلماء فاللائق بهم تعريف ذلك وتفهيمه ، ولست أقول إن ذلك فرض عين إذ لم يرد به تكليف بل التكليف التنزيه عن كل ما تشبهه بغيره ، فأما معانى القرآن فلم يكلف الأعيان فهم جميعها أصلا ولكن لسنا نرتضى قول من يقول إن ذلك من المتشابهات كحروف أوائل السور ، فإن حروف أوائل السور ليست موضوعة باصطلاح سابق للعرب للدلالة على المعانى ومن نطق بحروف وهى كلمات لم يصطلح عليها فواجب أن يكون معناه مجهولا إلا أن يعرف ما أردته فإذا ذكره صارت تلك الحروف كاللغة المخترعة من جهته .

وأما قوله ﷺ « ينزل الله تعالى إلى السماء الدنيا » فلفظ مفهوم ذكر للتفهيم وعلم أنه يسبق إلى الأفهام منه المعنى الذى وضع له أو المعنى الذى يستعار فكيف يقال إنه متشابه بل هو مخيل معنى خطأ عند الجاهل ومفهم معنى صحيحا عند العالم وهو كقوله تعالى (وهو معكم أينما كنتم) فإنه يخيل عند الجاهل اجتماعا مناقضا لكونه على العرش ، وعند العالم يفهم أنه مع الكل بالإحاطة والعلم .

وكقوله ﷺ « قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن » فإنه عند الجاهل يخيل عضوين مركبين من اللحم والعظم والعصب مشتملين على الأنامل والأظفار نابتين من الكف ، وعند العالم يدل على المعنى المستعار له دون الموضوع له وهو ما كان الأصبع له وكان سر الأصبع وروحه وحقيقته وهو القــــدرة على التقليب كما يشاء كما دلت المعية عليه فى قوله (وهو معكم) على ما تراد المعية له وهو العلم والإحاطة ولكن من شائع عبارات العرب العبارة بالسبب عن المسبب واستعارة السبب للمستعار منه .

وكقوله تعالى « من تقرب إلى شبرا تقربت إليه ذراعاً ومن أتانى يمشى أتيته هرولة فإن الهرولة عند الجاهل تدل على نقل الأقدام وشدة العدو وكذا الاتيان يدل على القرب فى المسافة .

وعند العاقل يدل على المعنى المطلوب من قرب المسافة بين الناس وهو قرب الكرامة والانعام وأن معناه : أن رحمتى ونعمتى أشـــدا نصبا إلى عبادى من طاعتهم إلى وهو كما قال « لقد طال شوق الأبرار إلى لقائى وأنا إلى لقائهم لأشد شوقا » تعالى الله عما يفهم من معنى لفظ الشوق بالوضع الذى هو نوع ألم الحاجة إلى استراحة وهو عين النقص ولكن الشوق سبب لقبول المشتاق إليه والإقبال عليه وإفاضة النعمة لديه فعبر به عن المسبب وكما عبر بالغضب والرضى عن إرادة الثواب والعقاب اللذين هما ثمرتا الغضب والرضى ومسبباه فى العادة .

وكذا لما قال فى الحجر الأسود « إنه يمين الله فى الأرض » يظن الجاهل أنه أراد به اليمين المقابل للشمال التى هى عضو مركب من لحم ودم وعظام منقسم بخمسة أصابع . ثم إنه إن فتح بصيرته علم أنه كان على العرش ولا يكون يمينه فى الكعبة ثم لا يكون حجرا أسود فيدرك بأدنى مسكة أنه استعير للمصافحة فإنه يؤمر باستلام الحجر وتقبيله كما يؤمر بتقبيل يمين الملك ، فاستعير اللفظ لذلك والكامل العقل البصير لا تعظم عنده هذه الأمور بل يفهم معانيها على البديه ، فلنرجـــع إلى الاستواء والنزول .

أما الاستواء فهو نسبته للعرش لا محالة ولا يمكن أن يكون للعرش إليه نسبة إلا بكونه : معلوماً أو مرادا أو مقـدورا عليه أو محـلا مثل محل العرض أو مكانا مثل مستقر الجسم ولكن بعض هذه النسبة تستحيل عقلا وبعضها لا يصلح اللفظ للاستعارة به له ، فإن كان فى جملة هذه النسبة مع أنه لا نسبة سواها نسبة لا يحيلها العقل ولا ينبو عنها اللفظ فليعلم أنها المراد .

أما كونه مكانا أو محلا كما كان للجوهر والعرض إذا اللفظ يصلح له ولكن العقل يحيله كما سبق .

وأما كونه معلوما ومرادا فالعقل لا يحيله ولكن اللفظ لا يصلح له .

وأما كونه مقدورا عليه وواقعا فى قبضة القدرة ومسخرا له مع أنه أعظم المقدورات ويصلح الاستيلاء عليه لأن يتمدح به وينبه به على غيره الذى هو دونه فى العظم فهذا مما لا يحيله العقل ويصلح له اللفظ فأخلق بأن يكون هو المراد قطعا .

أما صلاح اللفظ له فظاهر عن الخبير بلسان العرب وإنما ينبو عن فهم مثل هذا أفهام المتطفلين على لغة العرب الناظرين إليها من بعد الملتفتين إليها التفات العرب إلى لسان الترك حيث لم يتعلموا منها إلا أوائلها ، فمن المستحسن فى اللغة أن يقال استوى الأمير على مملكته حتى قال الشاعر :

قد استوى بشر على العراق ... من غير سيف ودم مهراق

ولذلك قال بعض السلف رضى الله عنهم : يفهم من قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) ما فهم من قوله تعالى (ثم استوى إلى السماء وهى دخان) وأما قوله ﷺ « ينزل الله إلى السماء الدنيا » فللتأويل فيه مجال من وجهين :

أحدهما فى إضافة النزول إليه وأنه مجاز وبالحقيقة هو مضاف إلى ملك من الملائكة كما قال تعالى (واسئل القرية) والمسئول بالحقيقة أهل القرية وهذا أيضا من المتداول فى الألسنة ، أعنى إضافة أحوال التابع إلى المتبوع فيقال نزل الملك على باب البلد ويراد عسكره فإن المخبر بنزول الملك على باب البلد قد يقال له هلا خرجت لزيارته ؟ فيقول لا ، لأنه عرج فى طريقه على الصيد ولم ينزل بعد فلا يقال له فلم نزل الملك ، والآن تقول لم ينزل بعد فيكون المفهوم من نزول الملك نزول العسكر وهذا جلى واضح .

والثانى أن لفظ النزول قد يستعمل للتلطف والتواضع فى حق الخلق كما يستعمل الارتفاع للتكبر ، يقال فلان رفع رأسه إلى عنان السماء أى تكبر ، ويقال ارتفع إلى أعلى عليين أى تعظم ، وإن علا أمره يقال أمره فى السماء السابعة وفى معارضته إذا سقطت رتبته يقال قد هوى به إلى أسفل السافلين وإذا تواضع وتلطف له تطامن إلى الأرض ونزل إلى أدنى الدرجات .

فإذا فهم هذا وعلم أن النزول عن الرتبة بتركها أو سقوطها وفى النزول عن الرتبة بطريق التلطف وترك العقل الذى يقتضيه علو الرتبة وكمال الاستغناء فالنظر إلى هذه المعانى الثلاثة التى يتردد اللفظ بينها ما الذى يجوزه العقل ؟ .

أما النزول بطريق الانتقال فقد أحاله العقل كما سبق فإن ذلك لا يمكن إلا فى التحيز .

وأما سقوط الرتبة فهو محال لأنه سبحانه قديم بصفاته وجلاله ولا يمكن زوال علوه .

وأما النزول بمعنى اللطف والرحمة وترك الفعل اللائق بالاستغناء وعدم المبالاة فهو ممكن فيتعين التنزيل عليه .

وقيل إنه لما نزل قوله تعالى (رفيع الدرجات ذو العرش) استشعر الصحابة رضوان الله عليهم من مهابة عظيمة واستبعدوا الانبساط فى السؤال والدعاء مع ذلك الجلال فأخبروا أن الله سبحانه وتعالى مع عظمة جلاله وعلو شأنه متلطف بعباده رحيم بهم مستجيب لهم مع الاستغناء عنهم إذا دعوه وكانت استجابة الدعوى نزولا بالإضافة إلى ما يقتضيه ذلك الجلال من الاستغناء وعدم المبالاة فعبر عن ذلك بالنزول تشجيعاً لقلوب العباد على المباسطة بالأدعية بل على الركوع والسجود ، فإن من يستشعر بقدر

طاقة مبادىء جلال الله تعالى استبعد سجوده وركوعه ، فإن تقرب العباد كلهم بالإضافة إلى جلال الله سبحانه أخس من تحريك العبد إصبعا من أصابعه على قصد التقرب إلى ملك من ملوك الأرض ولو عظم به ملكا من الملوك لاستحق به التوبيخ بل من عادة الملوك زجر الأرذال عن الخدمة والسجود بين أيديهم والتقبيل لعتبة دورهم استحقاراً لهم عن الاستخدام وتعاظما عن استخدام غير الأمراء والأكابر كما جرت به عادة بعض الخلفاء .

فلولا النزول عن مقتضى الجلال باللطف والرحمة والاستجابة لاقتضى ذلك الجلال أن يبهت القلوب عن الفكر ويخرس الألسنة عن الذكر ويخمد الجوارح عن الحركة .

فمن لاحظ ذلك الجلال وهذا اللطف استبان له على القطع أن عبارة النزول مطابقة للجلال ومطلقة فى موضعها لا على ما فهمه الجهال .

فإن قيل فلم خصص السماء الدنيا ؟ ، قلنا هو عبارة عن الدرجة الأخيرة التى لادرجة بعدها كما يقال سقط إلى الثرى وارتفع إلى الثريا على تقدير أن الثريا أعلى الكواكب والثرى أسفل المواضع .

فإن قيل فلم خصص بالليالى فقال ؟ « ينزل كل ليلة » ، قلنا : لأن الخلوات مظنة الدعوات والليالى أعدت لذلك حيث يسكن الخلق وينمحى عن القلوب ذكرهم ويصفو لذكر الله تعالى قلب الداعى فمثل هذا الدعاء هو المرجو الاستجابة لا ما يصدر عن غفلة القلوب عند تزاحم الاشتغال .(١)

والخلاصة فى هذه الدعوى تتركز فى أن الله منزه عن أن يوصف بالاستقرار على العرش .

وقد استدل الإمام الغزالى على هذه الدعوى بأكثر من دليل ، رغم أنه كان يكفى لنفى القول باستقرار الله تعالى على العرش دليل واحد ، وهو

---

(١) الإمام الغزالى الاقتصاد فى الاعتقاد الدعوى الثامنة

أن المستقر متحيز وقد سبق بالدليل نفى التحيز عنه تعـالى لأنه خاص بالموجود الممـكن — أى الجواهر والأعراض ، أما الموجود الواجب الوجود فلا يقال هذا فى حقه كما تبين فيما سبق بالدليل القطعى .

ولـكن الإمام الغزالى كعادته فى مناقشة القضايا العقدية يمثل للمنهج التكاملى القائم على الإدراك الموضوعى للقضية محل البحث من جميع أطرافها وذلك بفهم الشرع من نصوصه الواردة فى شأنها بتؤدة وروية بقصد بناء العقيدة فى نفوس سامعيه، وتأسيسها فى قلوب من يقرءون له ، ليس هذا فحسب بل ودفع الشبه التى ينادى بها الخصوم ، فالله سبحانه وتعالى ليس كمثله شىء ، ولا يصح أن نشبهه بصفات وسمات المخلوقين كما خاطبنا القرآن الـكريم على قدر إدراكنا كما تبين فيما تقدم ، وأن القرآن ترك لنا فى هذه المتشابهات فرصة لاختبار درجات إيماننا بمـا جاء به من التنزيه الـكامل لله تعالى ، وأنه ليس محلا للحوادث ، وأن ماينطبق على الممـكن الوجود لا يسرى على الواجب الوجود .

وإذا كان حديث الإمام الغزالى فى هذا المقام يوقفنا على الأخبار والأحاديث المتصلة بالصفات الخبرية فإنه يصدق أيضا على الآيات القرآنية المتصلة بالقضية محل البحث وهى تنزيه الله عن الاستقرار على العرش، وقد استدل الإمام الغزالى على هـذه الدعوى بثلاثة أدلة ، وهذه الأدلة ليست بعيدة عن الإدراك العقلى ولـكنها تعتمد على البداهة العقلية .

وتتمثل فيما يلى :

الدليل الأول :

لو كان الله تعالى مستقرا على العرش لـكان مقدرا بمقدار لـكن التالى باطل ، فبطل المقدم وهو كونه تعالى مستقراً على العرش .

وبيان الملازمة بين المقدم والتالى : فلأنه لو كان مستقرا على العرش

لكان إما أكبر منه أو أصغر أو مساويا ، فيكون الله حينئذ مقـــدرا بقـدر معين .

وأما بطلان التالي : فلأن من له مقدار يحتـاج إلى مخصص يخصصه بقدر معين من الأمور السالفة ، والاحتياج مناف لوجوب الوجود .

الدليل الثـاني :

لو كان الله تعالى مستقرا على العرش للـزم كونه محاطا به ، لكن التالي باطل فالمقدم مثله ، وذلك لأنه لو جاز أن يماسه جسم من إحدى الجهات ، وهي الجهة التي يستقر بها على العرش ، لجاز أن يماسه من جميع الجهات فيكون محاطا به وذلك باطل ، ولا يقول بهذا أحد حتى من يعتقد استقراره على العرش لوضوح بطلانه لكنه لازم مذهبه القائل باستقراره تعالى على العرش ، فهو لازم له وإن لم يلتزم به ، فبطل ما أدى إليه وهو الاستقرار على العرش .

الدليل الثالث :

لو كان الله تعالى مستقرا على العرش — الذي هو جسم — لكان جسما ، لكن التالي باطل ، فالمقدم مثله ، وأما الملازمة بين المقدم والتالي: فدليلها أنه لا يستقر على الجسم إلا جسم .

وأما بطلان التالي : فلما ثبت بالدليل القطعي في الدعوى الخامسة من أنه تعالى ليس بجسم .

ولذا يختتم الإمام الغزالي هذه الأدلة بقوله : وعلى الجملة لا يستقر على الجسم إلا جسم ، ولا يحل فيه إلا عرض ، وقد بان أنه تعالى ليس بجسم ولا عرض ، فلا يحتاج إلى إقرار هذه الدعوى بإقامة البرهان(١) .

---

(١) الإمام الغزالي الاقتصاد في الاعتقاد الدعوى الثامنة .

— والحديث هنـــا يسلمنا للنقطة الثانية فى الدعوى كما يقول الإمام الغزالى فيما معناه فإن قال قائل : إذا كان الله تعالى غير مستقر على العرش وغير جسم فما معنى الآيات والأحاديث التى ظاهرها يوهم ذلك(١) .

وقبل الجواب على هذا الاعتراض ينبغى أن نتناول موقف الفرق الكلامية من هذه القضية بالمعنى العام أى من النصوص الموهمة للتجسيم ، وهذه القضية — أى قضية الذات والصفات — ليست حديثة بل لقد حاول الإنسان منذ القدم أن يتوصل إلى المعرفة بالله تعالى ، فهو تارة يعمل عقله فى قضية الألوهية أملا منه فى أن يدرك مافيه طمأنينة نفسه ، وتارة يقر بعجز عقله عن الخوض فى هذه المشكلة ، فيركن إلى الإيمان بالله تعالى ، وتارة يرى غير هذا وذاك فيذهب إلى التماس المعرفة بالله تعالى فى نفسه التى هى أقرب شىء إليه ، ويسلك طريق التصفية الذى يعتمد على تطهير النفس من علائق الحس وأوهام البدن ، فتتفجر المعرفة بالله تعالى من نفسه كما تتفجر ينابيع الماء من باطن الأرض(٢) .

والواقع أن عقول بنى البشر اتجهت ، وستتجه دائما إلى هذه الحقيقة الخالدة ، الله وليس هذا موضع خلاف قط بين المتكلمين مهما تعددت طوائفهم ، ومهما ابتعدت عن الصواب مذاهبهم ، ولكن الخلاف ينبع عند محاولة وصف الذات الإلهية ، فالصفات الإلهية هى التى وقع حولها الخلاف ، أى ومهما اختلفت تصورات تلك العقول أو ستختلف ، فإن شيئا واحدا ظل وسيظل فوق مستوى الإدراك ، وهو كنه الذات الإلهية وماتتصف به من صفات سامية فى الجانب الثبوتى والتنزيهى .

---

(١) الإمام الغزالى الاقتصاد فى الاعتقاد الدعوى الثامنة .
(٢) دكتور أبو الوفا التفتازانى المرجع السابق .

وهذا ما نادى به الإسلام حيث لبى احتياجات العقول المتطلعة إلى خالقها ، ودعا إلى الإقرار بوجوده تعالى وأنه الخالق لكل شيء ، وأنه واحد لا شريك له ، وقد أقر المسلمون فى أول الأمر بما جاء به الإسلام فى هذا الشأن ولم يمعنوا النظر فيه ولم يخوضوا فى الجدل بشأنه ومن هنا يتضح أنه لم يكن لهذه المشكلة وجود فى عهد النبى — ﷺ — وصحابته الأطهار لأنهم كما يقول طاش كبرى زاده : أدركوا زمان الوحى وشرف صحبة صاحبه ، وأزال نور الصحبة عنهم ظلم الشكوك والأوهام (١) .

فكان إيمانهم بما جاء فى القرآن والسنة متعلقا بالذات والصفات إيمانا لا تشوبه شائبة وهذا ما أجاب به مالك بن أنس — رضى الله عنه — حيث سئل عن الاستواء فقال الاستواء معلوم ، والكيف مجهول ، والسؤال عنه بدعة ، والإيمان به واجب (٢) .

وهذا يؤكد ما وقفنا عليه فيما سبق من أن المسلمين فى عهد النبى ﷺ وصحابته لم يختلفوا حول مسألة الذات والصفات ليس هذا فحسب بل لم يسألوا الرسول — ﷺ — عن شيء يتعلق بها لقوة إيمانهم كما قلنا فلم تكن هذه المسألة بحال من الأحوال لتتخذ صورة مشكلة فى عهدهم ، وإنما هى قد اتخذت هذه الصورة فى وقت متأخر عن ذلك أى عندما بعد العهد بالنبى وتضاءلت حرارة الإيمان فى القلوب لم تعد هذه القضايا قابلة للتسليم بها فى

---

(١) راجع دكتور أبو الوفا الغنيمى التفتازانى علم الكلام وبعض مشكلاته ط ١٩٦٦ ، ص ١٠٠ ، وراجع طاش كبرى زاده مفتاح دار السعادة نقلا عن المصدر السابق

(٢) الإمام الغزالى المرجع السابق وراجع خطط المقريزى ج ٤ ص ١٨١

صمت ، بل أخضعت المناقشة والتأويل وذلك منـــذ أواخر عهد الخلفاء الراشدين بظهور بعض الغلاة المتطرفين (١) .

والشأن فى المؤمن أنه غير جدل ، وإن كان لابد من الجدل فينبغى أن يوضع فى الاعتبار دائما التنزيه الكامل لله تعالى ، وأنه ليس محلا للحوادث وأن ماينطبق على الممكن الوجود لا يسرى على الواجب الوجود ، وأن الله سبحانه وتعالى ليس كمثله شىء ومنزه عن التحيز والتحدد إلا أنه ظهر فريق من المتشككين ، شكك فى هذه العقائد وأثار حولها خلافا وجدالا ، ومن هنا ظهرت تيارات مختلفة دينية وسياسية ، وأنقسم المسلمون بصدد العقائد إلى أقسام متعددة وفرق متباينة ، وكل فرقة تذهب مذهبا خاصا ، ووجد أعداء الإسلام فرصة سانحة ، فكادوا للإسلام وخاضوا فى البحث فى عقائده ، ووجهوا طعنات قوية إلى هذه العقائد البسيطة فى جوهرها كما دسوا على أهله معتقدات غريبة أحياناً وأثار بعض غلاة الشيعة شبهات التشبيه والتجسيم ، وهى شبهات خطيرة فى تاريخ العقائد الإسلامية ، وبالغ بعض المعتزلة فى نفى الصفات (٢) .

ولذا يقول الإمام الغزالى فى كتابه — إلجام العوام عن علم الكلام — أعلم أن الحق الصريح الذى لا مراء فيه عند أهل البصائر هو مذهب السلف وهو الحق عندنا .

ثم وضح ما ينبغى على المسلم وخاصة العامى إزاء أحاديث الصفات فقال : وكل من بلغه حديث من هذه الأخبار من عوام الخلق يجب عليه سبعة أمور : التقديس ، ثم التصديق ، ثم الاعتراف بالعجز ، ثم السكوت ثم الكف ، ثم الإمساك ، ثم التسليم لأهل المعرفة .

---

(١) المقريزى الخطط ط القاهرة ١٣٢٤هـ
(٢) دكتور التفتازانى المرجع السابق

فأما التقديس : فهو تنزيه الخالق عن الجسمية وتوابعها .

وأما التصديق : فهو الإيمان بما قاله — ﷺ — وأن ما ذكره حق ، وهو فيما قاله صادق . وأنه حق على الوجه الذى قاله وأراده .

وأما الاعتراف بالعجز : فهو الإقرار بأن معرفة مراده ليست على قدر طاقته ، وأن ذلك ليس من شأنه .

وأما السكوت : فعدم السؤال عن معناه ، وعدم الخوض فيه ....

وأن فى خوضه فيه مخاطرة بدينه ، وأنه يوشك أن يكفر لو خاض فيه من حيث لا يشعر .

وأما الإمساك : فعدم التصرف فى تلك الألفاظ بالتصريف والتبديل والزيادة فيها والنقصان منها . .. والجمع والتفريق .

وأما الكف : فأن يكف باطنه عن البحث عنه والتفكير فيه .

وأما التسليم لأهل المعرفة : فأن لا يعتقد أن ذلك إن خفى عليه لعجزه فقد خفى على رسول الله — ﷺ — أو على الأنبياء ... أو على الصديقين والأولياء (١).

وبعد هذا البيان العام لقضية الذات والصفات نعود للوقوف حول ما وعدنا به فيما تقدم — أى حول الآيات المتشابهة وموقف الإمام الغزالى منها .؟

ولكى يتضح موقف الإمام الغزالى نذكر هنا بما وقفنا عليه فيما تقدم بالدليل القطعى من أن الله تعالى غير مستقر على العرش كما توهم

---

(١) الإمام الغزالى إلجام العوام عن علم الكلام ص ٤٦ تحقيق رياض مصطفى العبد الله ط ١٩٨٦ م

الجافون للمنطق والفطرة ، وأثبتنا أيضا قبل ذلك أنه سبحانه غير جسم كما أنه غير جوهر ولا عرض (١) .

وهنا يقول الإمام الغزالى فى معنى الآيات والأحاديث التى ظاهرها يوهم التشبيه أنهما ليست من المتشابهات وذلك لأن الألفاظ لها معان وضعت لها غير أنها قد تدل على هذه المعانى بطريق الحقيقة أو بطريق المجاز .

وبعد هذه الإشارة يقيم الإمام الغزالى المنهج الواضح والشامل لبنى البشر فى مواجهة النصوص الموهمة للتشبيه ، وهو أن الخلق إزاء تلك النصوص التى تشعر بظاهرها إلى التجسيم والتشبيه ينقسمون إلى اتجاهين :

— أصحاب الاتجاه الأول ويتمثلون فى العوام من بنى البشر .

وأما أصحاب الاتجاه الثانى فيتمثلون فى العلماء منهم ، وذكر لكل منهما مقاما يخصه فى هذه القضية .

أما العوام : فعلينا ألا نتحدث معهم فى هذه الآيات والأحاديث ، بل علينا أن ننزع من عقائدهم ونبعد عن تفكيرهم ومعتقداتهم كل ما يوهم التشبيه أو يوهم الحدوث ويدل عليه ، ويكفى أن نبين لهم أن الله تعالى « ليس كمثله شىء وهو السميع البصير » وإذا سألوا عن هذه المعانى نقول لهم ماقاله الإمام مالك بن أنس — رضى الله عنه — حينما سئل عن الاستواء

---

(٢) سبق أن وقفنا على نفى القول بالدليل القطعى على أن الله منزه عن الجوهر والعرض فى الدعوى الأولى والرابعة فراجعهما .

فقال : الإستواء معلوم ، والكيفية مجهولة ، والسؤال عنه بدعة ، والإيمان به واجب(١) فالحق الإتباع والبعد عن الإبتداع ، وذلك لأن عقول هؤلاء العوام لا تدرك أسرار اللغة وما تشتمل عليه من مجاز واستعارة ...

وأما العلماء : أى أصحاب الإتجاه الثانى فعليهم معرفة معانى هذه الآيات والأحاديث ، وأن يأخذوا المعانى من الألفاظ على نحو يليق ويتلاءم مع مرتبة الألوهية بعيداً عن التشبيه والمماثلة بالحوادث .

هذا من ناحية ومن ناحية ثانية — فإن البحث عن معانى هذه الآيات والأحاديث الموهمة للتشبيه ليس فرض عين فى حق كل منهم لأنه لم يردفيها تكليف ، وإنما التكليف يكون فى تنزيه الله تعالى عن كل مالا يليق بكمال الله تعالى وجلاله كما فعل الإمام مالك — رضى الله عنه — فى حديثه السابق ، وذلك لأنه إذا لم يمتثل للإتباع ترتب على ذلك من المفاسد العقائدية ما يضر به وبغيره لأنه سوف يسأل عن تصرفه هذا أمام الله سبحانه وتعالى ، ومثل هذا يقال عن الآيات والأحاديث الموهمة بظاهرها للتجسيم والتشبيه ، والتى تتمثل فى آيات الإستواء وأحاديث النزول .

ولذا فالإمام الغزالى قبل أن يبرهن على الكلام فى الإستواء والنزول كما هو فى النص يقف بالقارئ على بيان الفرق بين الموهم والمتشابه بأكثر من دليل حيث يقول : وأما قوله — ﷺ — ينزل الله تعالى إلى السماء الدنيا(٢) فاللفظ مفهوم ذكر للتفهيم ، وعلم أنه يسبق إلى الأفهام منه المعنى الذى وضع

---

(١) الإمام الغزالى الإقتصاد فى الإعتقاد الدعوى الثامنة من القطب الأول .

(٢) الحديث فيه روايات متعددة وأخرجه الإمام البخارى فى كتاب التهجد باب الدعاء والصلاة . وأخرجه الإمام مسلم فى كتاب الصلاة أيضا .

له ، أو المعنى الذى يستعار له ، فكيف يقال إنه متشابه ، بل هو مخيل معنى خطأ عند الجاهل ، ومفهم معنى صحيحاً عند العالم ، وهو كقوله تعالى : وهو معكم أينما كنتم ،(١) فإنه يخيل عند الجاهل اجتماعا مناقضا لكونه على العرش ، وعند العالم يفهم أنه مع الكل بالإحاطة والعلم(٢) .

وعلى هذا فالمتشابه من الألفاظ : ما ليس موضوعا باصطلاح سابق الدلالة على معنى ، والموهم : هو الموضوع فى الإصطلاح لمعنى مع احتماله معنى آخر بطريق الإستعارة(٣) .

ولذا فالمعنى الظاهر الذى يفهمه الخصم وينادى به لا يليق إطلاقه فى حق الله تعالى بل يستحيل ، وإنما المراد كما يقول الإمام الغزالى والكلام فى الحديث على تقدير محذوف فى النص أن تنزل ملائكته بأمره ، وهذا استعمال جائز فى اللغة وقد استعمله القرآن الكريم على نحو ما ورد فى سورة يوسف من قول بنى يعقوب لأبيهم مستشهدين على صدق قولهم « واسأل القرية التى كنا فيها »(٤) .

ومن المعلوم أن القرية لا تسأل ، وإنما يسأل أهلها وقاطنوها ، هذا من ناحية ومن ناحية ثانية .

يمكن أن يكون المراد بالنزول هنا التلطف والرأفة وترك كل ما يقتضيه الإستغناء عن الخلق ويكون المعنى نزول رحمته كل ليلة على خلقه ، ولذا

---

(١) سورة الحديد جزء من الآية ٤

(٢) الإمام الغزالى الإقتصاد فى الإعتقاد الدعوى الثامنة .

(٣) الإمام الغزالى الإقتصاد فى الإعتقاد تحقيق الدكتور مصطفى عمران جـ٢ ص ١٥٠

(٤) سورة يوسف جزء من الآية ٨٢

فعندما نزل قوله تعالى — رفيع الدرجات ذو العرش (١) استشعر الصحابة مهابة عظيمة وخوفاً شديداً فكان هذا النص « ينزل ربنا إلى سماء الدنيا » مصححاً لأفهامهم مطمئناً لدواخلهم فكان التعبير عن استجابة دعائهم بالنزل مسنداً إلى الله على هذا المعنى .

وأيضا فإن من حمل قول الله تبارك وتعالى « وهو معكم أينما كنتم » على الظاهر وهو اجتماع مع الخلق فقد وقع في التناقض إذ كيف يكون مع الخلق وعلى العرش كما في قوله تعالى « الرحمن على العرش استوى » وهذا التناقض إنما هو شأن الخصم الجاهل ، أما العالم فإنه يدرك من هذه المعية أنها معية إحاطة وعلم لا معية إجتماع .

وبعد أن برهن الإمام الغزالى على بيان الفرق بين الموهم والمتشابه شرع فى تفصيل الكلام فى الإستواء والنزول حيث يقول : وأما الإستواء فهو نسبته للعرش لا محالة ، ولا يمكن أن يكون للعرش إليه نسبة إلا بكونه معلوماً ، أو مراداً ، أو مقدوراً عليه . أو محلا مثل محل العرض ، أو مكانا مثل مستقر الجسم (٢) .

فى قوله تعالى : « الرحمن على العرش استوى » (٣) وقوله تعالى : « ثم استوى إلى السماء وهى دخان » (٤)

وهنا يقيم الإمام الغزالى الإحتمالات العقلية للإستواء وأنه نسبة بين الله والعرش وهذه النسبة لا تخرج عن الأمور التالية :

---

(١) سورة غافر جز من الآية ١٥
(٢) الإمام الغزالى المرجع السابق .
(٣) سورة طه الآية ٥
(٤) سورة فصلت الآية ١١

(ا) إما أن يكون العرش مكاناً لله كمكان الجسم الذى يستقر فيه ، أو محلا كمحل العرض الذى يحتاج إليه .

(ب) وإما أن يكون معلوما ومرادا لله .

(ج) وإما أن يكون تحت قدرة الله وسلطانه .

وبالنظر فى هذه النسب يتضح أن كون العرش محلا لله أو مكانا ، أمر يستحيل عقلا ، وإن كان جائزا من حيث اللغة ، إلا أن العقل لا يقبله لأن هذا من خواص الجواهر والأعراض والله منزه عن هذا وذاك وليس كمثله شيء .

— وأما كونه مرادا لله ومعلوماً له فإن العقل لا يمنع ذلك ، ولكن اللفظ لا يدل على هذا حقيقة أو مجازا .

— وأما كونه واقعاً تحت قدرة الله ومسخرا له مع كونه أعظم المخلوقات ، فهذا المعنى الذى يعبر عن النسبة الكائنة بين الله والعرش ، لا يمنعه العقل ليس هذا فحسب بل ويدل عليه اللفظ ، وهذا يدركه كل من يقف على أسرار اللغة التى هى قوالب للمعانى ، وهذا هو المعنى المراد بالإستواء على العرش .

وهنا يوقفنا الإمام الغزالى على وجاهة المجاز اللفظى للنزول فيقول : إنه لما نزل قوله تعالى: رفيع الدرجات ذو العرش استشعر الصحابة رضوان الله عليهم منه مهابة عظيمة ، واستبعدوا الإنبساط فى السؤال والدعاء مع ذلك الجلال ، فأخبروا أن الله سبحانه وتعالى مع عظيم جلاله وعلو شأنه متلطف بعباده رحيم بهم مستجيب لهم — مع الإستغناء عنهم — إذا دعوه ، وكان استجابة الدعوة نزول بالإضافة إلى ما يقتضيه ذلك الجلال من الإستغناء وعدم المبالاة ، فعبر عن ذلك بالنزول تشجيعاً لقلوب العباد على المباسطة بالأدعية ، بل على الركوع والسجود .. ويستطرد الإمام الغزالى معلقا على

وجاهة المجازا للفظى إلى أن يقول : فمن لاحظ ذلك الجلال وهذا اللطف استبان له على القطع أن عبارة النزول مطابقة للحال ومطلقة فى موضوعها لكن لا على مافهمه الجهال »(١) .

ونخلص من هذا البيان إلى أنه ينبغى للإنسان أن يصرف اللفظ عن ظاهره فى آيات الإستواء وأحاديث النزول ثم يترك تحديد المعنى المراد من النص ويكل علمه إلى الله تعالى امتثالا لقوله : «هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولو الألباب»(٢) .

وهذا يوقفنا على تجلية ماتقدم فى بيان الفرق بين المحكم والمتشابه وأن القرآن الكريم تشتمل آياته على المحكم وهو مالايحتمل إلا معنى واحدا والمتشابه هو ما يحتمل على أكثر من معنى ، وتحديد المعنى المراد منه يعلمه الله بالمعنى الذى أراده كما قال صاحب التعريفات : إن المتشابه هو ما خفى بنفس اللفظ ولا يرجى دركه أصلا(٣)

والمحكم : ما أحكم المراد به عن التبديل والتغيير(٤) ، وعلى هذا ينبغى للإنسان ألا يخوض فى البحث فى كل مامن شأنه المساواة بين المخلوق والخالق كما يقول الإمام القشيرى فكما لا يجوز على الله أن يكون مخلوقاً فلا يجوز أن يكون غير الله خالقاً فمن وصف الحق بخصائص الخلق فقد ألحد .

---

(١) الإمام الغزالى المراجع السابق

(٢) سورة آل عمران الآية ٧

(٣) راجع الإمام الغزالى إحياء علوم الدين ج١ص١١٣ الحلبى وراجع السيد الشريف الجرجانى التعريفات ط الأولى ١٩٨٣ م

(٤) المرجع السابق للجرجانى ص٢٠٥ ط١٩٨٣م

ويستطرد الإمام القشيري معلقا على قول الله تعالى: «لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم»، بأن الحق سبحانه وتعالى ليس له صورة ولا هيئة، لأن كل صفة اشترك فيها الخلق والحق فالمبالغة — بقصد أفعل التفضيل أحسن — للحق كالأعلم والأقدر، فلو كان الخالق مشتركا والخلق في التركيب والصورة لكان الأحسن في الصورة لله، ولكنه في الآية للإنسان فالله منزه عن التقويم والصورة(١) وكل ما من شأنه المماثلة فالله ليس كمثله شيء وهو السميع البصير(٢)، وإلى هنا نكون قد وقفنا على مفهوم هذه الدعوى وإليك نص الدعوى التاسعة.

---

(١) الإمام القشيري لطائف الإشارات تحقيق الدكتور إبراهيم بسيوني. ح٦ ص٣١٤ ط الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ١٩٧١ م وراجع أيضاً مذكرة للدكتور إبراهيم بسيوني في علم الكلام ص ٣٦

(٢) سورة الشورى الآية ١١

الدعوة التاسعة

ندعى أن الله سبحانه وتعالى مرئى خلافا للمعتزلة . وإنما أوردنا هذه المسألة فى القطب المرسوم بالنظر فى ذات الله سبحانه وتعالى لأمرين :

أحدهما أن نفى الرؤية مما يلزم على نفى الجهة فأردنا أن نبين كيف يجمع بين نفى الجهة وإثبات الرؤية .

والثانى أنه سبحانه وتعالى عندنا مرئى لوجوده ووجود ذاته فليس ذلك إلا لذاته فإنه ليس لفعله ولا لصفة من الصفات بل كل موجود ذات فواجب أن يكون مرئياً كما أنه واجب أن يكون معلوما .

ولست أعنى به أنه واجب أن يكون معلوما ومرئيا بالفعل بل بالقوة أى هو من حيث ذاته مستعد لأن تتعلق الرؤية به وأنه لا مانع ولا محيل فى ذاته له ، فإن امتنع وجود الرؤية فلأمر آخر خارج عن ذاته كما تقول الماء الذى فى النهر مُرو والخمر الذى فى الدن مسكر ، وليس كذلك لأنه يسكر ويروى عند الشرب ولكن معناه أن ذاته مستعدة لذلك فإذا فهم المراد منه فالنظر فى طرفين :

أحدهما فى الجواز العقلى والثانى فى الوقوع الذى لا سبيل إلى دركه إلا بالشرع ومهما دل الشرع على وقوعه فقد دل أيضاً لامحالة على جوازه ولكننا ندل بمسلكين واضحين عقليين على جوازه .

الأول هو أنا نقول إن البارى سبحانه موجود وذات وله ثبوت وحقيقة وإنمـــا يخالف سائر الموجودات فى استحالة كونه حادثاً أو موصوفاً بما يدل على الحدوث أو موصوفاً بصفة تناقض صفات الإلهية من العلم والقدرة وغيرها ، فكل ما يصح لموجود فهو يصح فى حقه تعالى

إن لم يدل على الحدوث ولم يناقض صفة من صفاته . والدليل عليه تعلق العلم به ، فإنه لما لم يؤد إلى تغير فى ذاته ولا إلى مناقضة صفاته ولا إلى الدلالة على الحدوث سوى بينه وبين الأجسام والأعراض فى جواز تعلق العلم بذاته وصفاته .

والرؤية نوع علم لا يوجب تعلقه بالمرئى تغير صفة ولا يدل على حدوث فوجب الحكم بها على كل موجود .

فإن قيل : فكونه مرئيا يوجب كونه بجهة وكونه بجهة يوجب كونه عرضا أو جوهراً وهو محال . ونظم القياس أنه إن كان مرئيا فهو بجهة من الرائى وهذا اللازم محال فالمفضى إلى الرؤية محال .

قلنا أحد الأصلين من هذا القياس مسلم لكم وهو أن هذا اللازم محال . ولكن الأصل الأول وهو إدعاء هذا اللازم على اعتقاد الرؤية ممنوع .

فنقول : لم قلتم إنه إن كان مرئيا فهو بجهة من الرائى أعلمتم ذلك بضرورة أم بنظر ولا سبيل إلى دعوى الضرورة .

وأما النظر فلابد فى بيانه ومنتهاهم أنهم لم يروا إلى الآن شيئاً إلا وكان بجهة من الرائى مخصوصة . فيقال : ومالم ير فلا يحكم باستحالته ولو جاز هذا لجاز للمجسم أن يقول : إنه تعالى جسم لأنه فاعل فإننا لم نر إلى الآن فاعلا إلا جسما ، أو يقول إن كان فاعلا وموجوداً فهو إما داخل العالم وإما خارجه وإما متصل وإما منفصل ولا تخلو عنه الجهات الست .

فإنه لم يعلم موجود إلا هو كذلك فلا فصل بينكم وبين هؤلاء .

وحاصله يرجع إلى الحكم بأن ما شوهد وعلم ينبغى أن لا يعلم غيره إلا على وفقه وهو كمن يعلم الجسم وينكر العرض ويقول : لو كان موجوداً

لكان يختص بحيز ويمنع غيره من الوجود بحيث هو كالجسم ، ومنشأ هذا إحالة إختلاف الموجودات فى حقائق الخواص مع الاشتراك فى أمور عامة وذلك تحكم لا أصل له . على أن هؤلاء لا يغفل عن معارضتهم بأن الله يرى نفسه ويرى العالم وهو ليس بجهة من نفسة ولا من العالم ، فإذا جاز ذلك فقد بطل هذا الخيال وهذا مما يعترف به أكثر المعتزلة ولا مخرج عنه لمن اعترف به ومن أنكر منهم فلا يقدر على إنكار رؤية الإنسان نفسه فى المرآة ومعلوم أنه ليس فى مقابلة نفسه .

فإن زعموا أنه لا يرى نفسه وإنما يرى صـــورة محاكية لصورته منطبعة فى المرآة انطباع النقش فى الحائط . فيقال : إن هذا ظاهر الاستحالة فإن من تباعد عن مرآة منصوبة فى حائط بقدر ذراعين يرى صورته بعيدة عن جرم المرآة بذراعين وان تباعد بثلاثة أذرع فكذلك فالبعيد عن المرآة بذراعين كيف يكون منطبعا فى المرآة وسمك المرآة ربما لا يزيد على سمك شعيرة .

فإن كانت الصورة فى شىء وراء المرآة فهو محال إذ ليس وراء المرآة إلا جدار أو هواء أو شخص آخر هو محجوب عنه وهو لا يراه وكذا عن يمين المرآة ويسارها وفوقها وتحتها وجهات المرآة الست وهو يرى صورة بعيدة عن المرآة بذراعين فلنطلب هذه الصورة من جوانب المرآة فحيث وجدت فهو المرئى ولا وجود لمثل هذه الصورة المرئية فى الأجسام المحيطة بالمرآة الا فى جسم الناظر فهو المرئى إذ بالضرورة وقد بطلت المقابلة والجهة .

ولا ينبغى أن نستحقر هذا الإلزام فإنه لا مخرج للمعتزلة عنه ونحن نعلم بالضرورة أن الإنسان لو لم يبصر نفسه قط ولا عرف المرآة وإن قيل له أيمكن أن تبصر نفسك فى مرآة لحكم بأنه محال وقال لا يخلو إما أن أرى نفسى وأنا فى المرآة فهو محال أو أرى مثل صورتى فى جرم المرآة

وهو محال أو فى جرم وراء المرآة وهو محال ، أو للمرآة فى نفسها صورة وللأجسام المحيطة بها جسم صور ولا تجتمع صورتان فى جسم واحد اذ محال أن يكون فى جسم واحد صورة إنسان وحديد و حائط . وإن رأيت نفسى حيث أنا فهو محال إذ لست فى مقابلة نفسى فكيف أرى نفسى ولابد من المقابلة بين الرائى والمرئى .

وهذا التقسيم صحيح عند المعتزلى ومعلوم أنه باطل وبطلانه عندنا لقوله انى لست فى مقابله نفسى فلا أراها وإلا فسائر أقسام كلامه صحيحة فبهذا يستبين ضيق حوصلة هؤلاء عن التصديق بما لم يألفوه ولم تأنس به حواسهم .

المسلك الثانى وهو الكشف البالغ أن نقول : انما أنكرَ الخصم الرؤية لأنه لم يفهم ما نريده بالرؤية ولم يحصل معناها على التحقيق وظن أنا نريد بها حالة تساوى الحالة التى يدركها الرائى عند النظر إلى الأجسام والألوان وهيهات ، فنحن نعترف باستحالة ذلك فى حق الله سبحانه ولكن ينبغى أن نحصل معنى هذا اللفظ فى الموضع المتفق عليه ونسبكه ثم نحذف منه ما يستحيل فى حق الله سبحانه وتعالى ، فإن بقى من معانيه معنى لم يستحل فى حق الله سبحانه وتعالى وأمكن أن يسمى ذلك المعنى رؤية حقيقة أثبتناه فى حق الله سبحانه وقضينا بأنه مرئى حقيقة ، وإن لم يكن اطلاق اسم الرؤية عليه إلا بالمجاز أطلقنا اللفظ عليه بإذن الشرع واعتقدنا المعنى كما دل عليه العقل .

وتحصيله أن الرؤيه تدل على معنى له محل وهو العين وله متعلق وهو اللون والقدر والجسم وسائر المرئيات فلننظر إلى حقيقة معناه ومحله وإلى متعلقه ولنتأمل أن الركن من جملتها فى اطلاق هذا الاسم ما هو ؟

فنقول : أما المحل فليس بركن فى صحة هـــذه التسمية فإن الحالة التى ندركها بالعين من المرئى لو أدركناها بالقلب أو الجبهة مثلا لكنا نقول قد رأينا الشيء وأبصرناه وصدق كلامنا فإن العين محل وآلة لا تراد لعينها بل لتحل فيه هذه الحالة فحيث حلت الحالة تمت الحقيقة وصح الاسم .

ولنا أن نقول : علمنا بقلبنا أو بدماغنا إن أدركنا الشيء بالقلب أو بالدماغ فكذلك أن أبصرنا بالقلب أو بالجبهة أو بالعين .

وأما المتعلق بعينه فليس ركناً فى اطلاق هذا الاسم وثبوت هذه الحقيقة . فإن الرؤية لو كانت رؤية لتعلقها بالسواد لما كان المتعلق بالبياض رؤية . ولو كان لتعلقها باللون لما كان المتعلق بالحركة رؤية ، ولو كان لتعلقها بالعرض لما كان المتعلق بالجسم رؤية ، فدل على أن خصوص صفات المتعلق ليس ركنا لوجود هذه الحقيقة ، واطلاق هذا الاسم بل الركن فيه من حيث أنه صفة متعلقة أن يكون لها متعلق موجود أى موجود كان وأى ذات كانت ، فإذاً الركن الذى الاسم مطلق عليه هو الأمر الثابت وهو حقيقة المعنى من غير التفات إلى محله ومتعلقه .

فلنبحث عن الحقيقة ما هى ؟ ولا حقيقة لها إلا أنها نوع إدراك هو كمال ومزيد كشف بالإضافة إلى التخيل ، فإنا نرى الصديق مثلا ثم نغمض العين فتكون صورة الصديق حاضرة فى دماغنا على سبيل التخيل والتصور .

ولكنا لو فتحنا البصر أدركنا تفرقة ولا ترجع تلك التفرقة إلى إدراك صورة أخرى مخالفة لما كانت فى الخيال بل الصورة المبصرة مطابقة المتخيلة من غير فرق وليس بينهما افتراق ، إلا أن هذه الحالة الثانية كالاستكمال

لحالة التخيل وكالكشف لها فتحدث فيها صورة الصديق عند فتح البصر حدوثا أوضح وأتم وأكمل من الصورة الجارية فى الخيال ، والحادثة فى البصر بعينها تطابق بيان الصورة الحادثة فى الخيال فإذا التخيل نوع إدراك على رتبة ووراءه رتبة أخرى هى أتم منه فى الوضوح والكشف بل هى كالتكميل له فنسمى هذا الاستكمال بالإضافة إلى الخيال رؤية وإبصارا . وكذا من الأشياء ما نعلمه ولا نتخيله وهو ذات الله سبحانه وتعالى وصفاته وكل ما لا صورة له أى لا لون له ولا قدر مثل القــدرة والعلم والعشق والإبصار والخيال ، فإن هذه أمور نعلمها ولا نتخيلها والعلم بها نوع إدراك .

فلننظر هل يحيل العقل أن يكون لهذا الإدراك مزيد استكمال نسبته إليه نسبة الإبصار إلى التخيل ، فإن كان ذلك ممكنا سمينا ذلك الكشف والاستكمال بالإضافة إلى العلم رؤية كما سميناه بالإضافة إلى التخيل رؤية ، ومعلوم أن تقدير هذا الاستكمال فى الاستيضاح والاستكشاف غير محال فى الموجودات المعلومة التى ليست متخيلة كالعلم والقدرة وغيرهما وكذا فى ذات الله سبحانه وصفاته بل تكاد تدرك ضرورة من الطبع أنه يتقاضى طلب مزيد استيضاح فى ذات الله وصفاته وفى ذوات هذه المعانى المعلومة كلها .

فنحن نقول : إن ذلك غير محال فإنه لا يحيل له بل العقل دليل على إمكانه بل على استدعاء الطبع له إلا أن هذا الكمال فى الكشف غير مبذول فى هذا العالم والنفس فى شغل البدن وكدورة صفاته فهو محجوب عنه ، وكما لا يبعد أن يكون الجفن أو الستر أو سواد ما فى العــين سببا بحكم أطراد العادة لامتناع الإبصار للمتخيلات فلا يبعد أن تكون كدورة النفس وتراكم حجب الأشغال بحكم أطراد العــادة مانعا من إبصار المعلومات .

فإذا بعثر ما فى القبور وحصل ما فى الصدور ، وزكيت القلوب بالشراب الطهور ، وصفيت بأنواع التصفية والتنقية لم يمتنع أن تشتغل بسببها لمزيد استكمال واستيضاح فى ذات الله سبحانه أو فى سائر المعلومات يكون ارتفاع درجته من العلم المعهود كارتفاع درجة الإبصار عن التخيل فيعبر عن ذلك بلقاء الله تعالى ومشاهدته أو رؤيته أو إبصاره أو ماشئت من العبارات فلا مشاحة فيها بعد إيضاح المعانى.

وإذا كان ذلك ممكنا بأن خلقت هذه الحالة فى العين كان اسم الرؤية بحكم وضع اللغة عليه أصدق وخلقه فى العين غير مستحيل كما أن خلقها فى القلب غير مستحيل.

فإذا فهم المراد بما أطلقه أهل الحق من الرؤية علم أن العقل لا يحيله بل يوجبه وأن الشرع قد شهد له فلا يبقى للمنازعة وجه إلا على سبيل العناد أو المشاحة فى إطلاق عبارة الرؤية أو القصور عن درك هذه المعانى الدقيقة التى ذكرناها ، ولنقتصر فى هذا الموجز على هذا القدر .

الطرف الثانى فى وقوعه شرعا وقد دل الشرع على وقوعه، ومداركه كثيرة ولكثرتها يمكن دعوى الإجماع على الأولين فى ابتهالهم إلى الله سبحانه فى طلب لذة النظر إلى وجهه الكريم ».

ونعلم قطعا من عقائدهم أنهم كانوا ينتظرون ذلك وأنهم كانوا قد فهموا جواز انتظار ذلك وسؤاله من الله سبحانه بقرائن أحوال رسول الله صلى الله عليه وسلم وجملة من ألفاظه الصريحة التى لا تدخل فى الحصر بالإجماع الذى يدل على خروج المدارك عن الحصر.

ومن أقوى ما يدل عليه سؤال موسى صلى الله عليه وسلم (أرنى أنظر

إليك) فإنه يستحيل أن يخفى عن نبي من أنبياء الله تعالى انتهى منصبه إلى أن يكلمه الله سبحانه شفاها أن يجهل من صفات ذاته تعالى ما عرفه المعتزلة وهذا معلوم على الضرورة ، فإن الجهل بكونه ممتنع الرؤية عند الخصم يوجب التكفير أو التضليل وهو جهل بصفة ذاته لأن استحالتها عندهم لذاته ولأنه ليس بجهة فكيف لم يعرف موسى عليه أفضل الصلاة والسلام أنه ليس بجهة ؟ أو كيف عرف أنه ليس بجهة ولم يعرف أن رؤية ماليس بجهة محال ؟ ، فليت شعري ماذا يضمر الخصم ويقدره من ذهول موسى صلى الله عليه وسلم ؟ أيقدره معتقداً أنه جسم فى جهة ذو لون واتهام الأنبياء صلوات الله سبحانه وتعالى عليهم وسلامه كفر صراح فإنه تكفير للنبي صلى الله عليه وسلم ، فإن القائل بأن الله سبحانه جسم وعابد الوثن والشمس يقول بأنه واحد . أو يقول :

علم استحالة كونه بجهة ولكنه لم يعلم أن ماليس بجهة فلا يرى وهذا تجهيل للنبي عليه أفضل الصلاة والسلام لأن الخصم يعتقد أن ذلك من الجليات لا من النظريات ، فأنت الآن أيها المسترشد مخير بين أن تميل إلى تجهيل النبي صلى الله عليه وسلم تسليما أو إلى تجهيل المعتزلى فاختر لنفسك ما هو أليق بك والسلام .

فإن قيل : إن دل هذا لكم فقد دل عليكم لسؤاله الرؤية فى الدنيا ، ودل عليكم قوله تعالى (لن تراني) ودل قوله سبحانه (لاتدركه الابصار).

قلنا : أما سؤاله الرؤية فى الدنيا فهو دليل على عدم معرفته بوقوع وقت ماهو جائز فى نفسه ، والأنبياء كلهم عليهم أفضل الصلاة والسلام لا يعرفون من الغيب إلا ماعرفوه وهو القليل ، فمن أين يبعد أن يدعو النبي عليه أفضل الصلاة والسلام كشف غمة وإزالة بلية وهو يرجى

الإجابة في وقت لم تسبق في علم الله تعالى الإجابة فيه ؟ وهـذا من ذلك الفن .

وأما قوله سبحانه (لن تراني) فهو دفع لما التمسه وإنما التمس في الدنيا فلو قال أرني أنظر إليك في الآخرة فقال لن تراني لكان ذلك دليلا على نفي الرؤية ولكن في حق موسى صلوات الله سبحانه وسلامه عليه على الخصوص لا على العموم ، وما كان أيضا دليلا على الاستحالة فكيف وهو جواب عن السؤال في الحال .

وأما قوله (لا تدركه الأبصار) أي لا تحيط به ولا تكتنفه من جوانبه كما تحيط الرؤية بالأجسام وذلك حق أو هـو عام فأريد به في الدنيا وذلك أيضا حق وهو ما أراده بقوله سبحانه (لن تراني) في الدنيا ولنقتصر على هذا القدر في مسألة الرؤية، ولينظر المنصف كيف افترقت الفرق وتحزبت إلى مفرط ومفرط .

أما الحشوية فإنهم لم يتمكنوا من فهم موجود لا في جهة فأثبتوا الجهة حتى لزمتهم بالضرورة الجسمية والتقدير والاختصاص بصفات الحدوث .

وأما المعتزلة فإنهم نفوا الجهة ولم يتمكنوا من إثبات الرؤية دونها وخالفوا به قواطع الشرع وظنوا أن في إثباتها إثبات الجهة .

فهؤلاء تغلغلوا في التنزيه محترزين من التشبيه فأفرطوا والحشوية أثبتوا الجهة احترازاً من التعطيل فشبهوا ، فوفق الله سبحانه أهل السنة للقيام بالحق فتفطنوا للمسلك القصد وعرفوا أن الجهة منفية لأنها للجسمية تابعة وتتمة وأن الرؤية ثابتة لأنها رديف العلم وطريقه وهي تكملة ؛ فانتفاء الجسمية أوجب انتفاء الجهة التي من لوازمها ، وثبوت العلم أوجب ثبوت الرؤية التي هي من روادفه وتكملاته ومشاركة له في خاصيته وهي

أنها لا توجب تغييراً فى ذات المرئى بل التعلق به على ما هو عليه كالعلم ولا يخفى عن عاقل أن هذا هو الاقتصاد فى الإعتقاد(١) .

والخلاصة فى هذه الدعوى تتركز فى القول بجواز رؤية الله تعالى عقلا ووقوعها فى الآخرة سمعا . كما بين ذلك الإمام الغـــزالى فى قوله : ندعى أنه سبحانه وتعالى مرئى خلافا للمعتزلة . . .

وهذه الدعوى تشتمل على عدة مباحث تتمثل فى النقاط التالية :

أولا : وجه مناسبة الحديث عن مبحث الرؤية فى هذا المقام ،

ثانيـا : معنى الرؤية وحقيقتها .

ثالثـاً : تحديد موطن الخلاف بين المتكلمين حول جوازها ووقوعها وذلك لأن تحديد محل النزاع هذا يوقفنا على أصل مذهب كل فرقة القائم على الإختلاف فى فهم النصوص .

ويتبلور الحديث هنا فى مسلـكين :

(أ) المسلك الأول : جواز الرؤية عقلا .

(ب) المسلك الثانى : وقوع الرؤية شرعا .

رابعاً : الشبه السمعية للقائلين بنفى الرؤية والرد عليها .

خامساً : الحديث حول إفراط المعتزلة وتفريط الحشوية .

---

(١) الإمام الغزالى الاقتصاد فى الإعتقاد الدعوى التاسعة من القطب الأول .

وبعد هذا البيان العام لما اشتملت عليه الدعوى نعود إلى نص الإمام الغزالى لبيان مناسبة الحديث عن مسألة الرؤية فى هذا المقام حيث جرت عادة المتكلمين أن يذكروا الحديث عن مبحث الرؤية عندما يتحدثون عن صفات الله تعالى ، ولكن الإمام الغزالى لم يتبع سبيل غيره من علماء الكلام ودال على أنه ينبغى أن يكون الحديث عن مبحث الرؤية فى هذا المقام — أى مقام الحديث عن جانب الإلهيات — حيث إنها — بحكم طبيعتها — تتصل بالذات .

ولذا فرجعها إلى الذات والماهيـــة ، وليس مرجعها إلى الصفة أو الفعل ، فناسب أن تذكر مع الأحكام المتعلقة بالذات المقدسة — هذا من ناحية ومن ناحية ثانية ، فإن لهذه القضية فى بعض الإدراكات نوع إرتباط بالجهة فناسب أن تذكر هنـا بعد مسألة القول بالجهة والإستواء لتوضيح أن الله تعالى وإن جازت رؤيته عقلا ، وثبت وقوعها بالشرع فعلا ، إلا أن هذا لا يستلزم أن يكون الله باعتباره مرئياً فى جهة من الجهات(١) ، أى أن نفى القول بالجهة عنه تعالى لا يستلزم نفى الرؤية .

وهـــذا وجه ذكر الإمام الغزالى لمسألة الرؤية فى الأحكام المتعلقة بالذات المقدسة كما هو فى النص حيث يقول : وإنما أوردنا هذه المسألة فى هذا المقام لأمرين :

أحدهما : أن نفى الرؤية مما يلزم على نفى الجهة ، فأردنا أن نبين كيف يجمع بين نفى الجهة وإثبات الرؤية .

---

(١) راجع دكتور طه الدسوقى حبيش الجانب الإلهى فى فكر الإمام الغزالى .

والثانى : أنه سبحانه وتعالى عندنا مرئى لوجوده، ووجود ، ذاته ، فليس ذلك إلا لذاته ، فإنه ليس لفعله ولا لصفة من صفاته ، بل كل موجود ذات فواجب أن يكون مرئياً كما أنه واجب أن يكون معلوما (فالرؤية ليست لفعله أو صفاته ؛ بل لأنه موجود وكل موجود يجوز أن يرى)(١) .

ولست أعنى به أنه واجب أن يكون معلوما ومرئيا بالفعل بل بالقوة أى هو من حيث ذاته مستعد لأن تتعلق الرؤية به ، وأنه لا مانع ولا محيل فى ذاته له ، فإن إمتنع وجود الرؤية فلأمر آخر خارج عن ذاته ، كما نقول الماء الذى فى النهر مر ، والخمر الذى فى الدن مسكر ، وليس ، كذلك لأنه يسكر ويروى عند الشرب ، ولكن معناه أن ذاته مستعدة لذلك ، فإذا فهم المراد منه فالنظر فى طرفين :

أحدهما فى الجواز العقلى ، والثانى فى الوقوع الذى لا سبيل إلى دركه إلا بالشرع ، ومهما دل الشرع على وقوعه فقد دل أيضا لا محالة على جوازه(٢) . وقبل الإسترسال فى البيان لجواز الرؤية وسند القائلين بأن المرئى فى جهة والرد عليهم نقف على معنى الرؤية وحقيقتها .

معنى الرؤية : رؤية الله تعالى — عند أهل السنة : هى إنكشافه تعالى للرائيين بأبصارهم من غير إحاطة ولا شمول ولا اتصال شعاع . من عين الرائى للمرئى ، ولامقابلة للرائى ولا تحدد بجهة ، وغير ذلك مما هو من شروط الحوادث بعضهم بعضا .

---

(١) ما بين القوسين زيادة عن النص ليتضح المراد .

(٢) الإمام الغزالى الاقتصاد فى الإعتقاد الدعوى التاسعة من القطب الأول .

ويمثلون لها بما إذا كنت تعلم يقيناً بوجود إنسان ، لم تره بعينك فإذا رأيته بعد ذلك ببصرك حصل عندك نوع من العلم أرق وأكمل وأتم من العلم الذى كان عندك قبل الرؤية .

وعلى هذا فالرؤية هنا عبارة عن زيادة إنكشاف يحصل للرائى بالإضافة إلى ما كان قائماً فى إدراكه قبلها .

وبعد هذا البيان لحقيقة الرؤية نعود إلى بيان الخلاف بين أهل السنة والمعتزله فى هذه القضية حيث يرى أهل السنة وعلى رأسهم الأشاعرة أن رؤية الله سبحانه وتعالى جائزة عقلا وواقعة فى الآخرة سمعاً وأنها لا تنافى طبيعة الألوهية والقرآن الكريم خير مؤكد لهذا الجواز العقلى ، لأنه تعالى موجود . وكل موجود تصح رؤيته ، فالله تعالى تصح رؤيته ، كما أن الرؤية واقعة فعلا للمؤمنين فى الآخرة بنص القرآن الكريم والسنة الشريفة(١) .

أما المعتزلة فيذهبون إلى القول باستحالتها فى الدنيا والآخره ، بناء على الشروط التى وضعوها حتى تتم الرؤية ، وعلى هذا فالقول بالجواز يؤدى إلى مستحيل ، وهو كونه تعالى فى جهة ، وفى مقابلة من الرائى .. وما أدى إلى مستحيل فهو مستحيـــل ، ومن هنا فرؤية الله مستحيلة ، ويستدلون على رأيهم هذا بالقرآن الكريم والسنة أيضا وعلى هذا وذاك يتضح صدق ما وقفنا عليه وأن تحديد محل النزاع هو أصل مذهب كل فرقه فرقة القائم على الإختلاف فى فهم النصوص . فليست الرؤية التى يذهب إليها أهل السنة هى مثل الحالة التى يدركها الرائى إذا نظر إلى الأجسام والألوان

---

(١) راجع الإمام محمد بن يوسف الصالحى الشامى سبل الهدى والرشاد فى سيرة خير العباد جـ ٣ صـ ٨٢ ط المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ١٩٧٥ م .

وما فيها من الإحاطة والشمول والأشياء التى تلازم الماديات فإن هذا يستحيل على الله تعالى كما أنه ليس مرادهم ، وإنما قصدهم أن الرؤية نوع من الإنكشاف التام بالبصر الذى يحقق مرتبة أشمل من الإنكشاف بالعلم وهذا الإنكشاف لا يلزم له شىء من الشروط واللوازم المعهودة لبنى البشر فى رؤية بعضهم بعضا بخلاف رؤية الله تعالى ، ومعنى هذا أنه إذا كانت العادة قد جرت بأن تحدث الرؤية بالعين للأجسام والأعراض فإن هذه العادة معطاة للإنسان بقدرة الله تعالى ، ويمكن أن تتخلف بقدرته أيضا بحيث يمنح الخالق المخلوق القدرة على رؤيته بالبصر أو بالبصيرة دون أن يلزم من ذلك أى محال فى ذاته تعالى من الجسمية أو التحيز أو كونه فى جهة أو فى مقابلة للرائى . . . إلى غير ذلك مما تتنزه ذاته العلية عنه ، ضرورة أن ماهية الرؤية وحقيقتها فى رؤية البشر بعضهم بعضا تباين رؤيتهم للخالق سبحانه وتعالى .

وما أجمل تعبير الإمام الغزالى فى هذا المقام على جواز الرؤية وإفحام القائلين بأن المرئى فى جهة والرد عليهم حيث يقول : « إنا نقول : أن البارى سبحانه موجود ، وذات ، وله ثبوت وحقيقة ، وإنما يخالف سائر الموجودات فى إستحالة كونه حادثاً ، أو موصوفا بما يدل على الحدوث ، أو موصوفا بصفة تناقض صفات الإلهية من العلم والقدرة وغيرهما .

فكل ما يصح لموجود فهو يصح فى حقـــه تعالى إن لم يدل على الحدوث ولم يناقض صفة من صفاته

والدليل عليه تعلق العلم به ، فإنه لما لم يؤد إلى تغير فى ذاته ، ولا إلى مناقضة صفاته ، ولا إلى الدلالة على الحدوث ، سوى بينه وبين الأجسام والأعراض فى جواز تعلق العلم بذاته وصفاته ، والرؤية نوع علم ، لا يوجب تعلقه بالمرئى تغير صفة ، ولا يدل على حدوث ، فوجب الحكم بها على كل موجود .

فإن قيل : فكونه مرئيا يوجب كونه بجهة ، وكونه بجهة يوجب كونه عرضا أو جوهرا وهو محال ، ونظم القياس أنه إن كان مرئيا فهو بجهة من الرائى — لكن التالى وهو كونه فى جهة محال ، فالمقدم المفضى إلى هذا اللازم محال — كما فى قوله : وهذا اللازم محـــال ، فالمفضى إلى لزومه محال .

قلنا : أحد الأصلين من هذا القياس سلم لكم وهو أن هذا اللازم محال، ولكن الأصل الأول وهو ادعاء هذا اللازم على اعتقاد الرؤية ممنوع .

فنقول : لم قلتم إنه إن كان مرئيا فهو بجهة من الرائى؟ أعلمتم ذلك بضرورة أم بنظر ؟ ولا سبيل إلى دعوى الضرورة .

وأما النظر فلا بد من بيانه ، ومنتهاهم أنهم لم يروا إلى الآن شيئا إلا وكان بجهة من الرائى مخصوصة .

فيقال . وما لم ير فلا يحكم باستحالته ، ولو جاز هذا لجاز للمجسم أن يقول : إنه تعالى جسم ، لأنه فاعل ، فإننا لم نر إلى الآن فاعلا إلا جسما ، أو يقول : إن كان فاعلا وموجودا فهو إما داخل العالم وإما خارجه ، وإما متصل به ، وإما منفصل عنه ، ولا تخلو عنه الجهات الست فإنه لم يعلم موجود إلا وهو كذلك ، فلا فضل بينكم وبين هؤلاء .

وحاصله يرجع إلى الحكم بإن ما شوهد وعلم ينبغى أن لا يعلم غيره ، إلا على وفقه ، وهو كمن يعلم الجسم وينكر العرض ويقول : لو كان موجودا لكان يختص بحيز ، ويمنع غيره من الوجود بحيث هو كالجسم ... وذلك تحكم لا أصل له(١) .

---

(١) الإمام الغزالى الاقتصاد فى الاعتقاد الدعوى التاسعة من القطب الأول

وجملة القول أن الإمام الغزالى يستدل على جواز وقوع الرؤية عقلا بدليلين :

الأولى : أنه لو لم يكن مرئيا لما جاز أن يكون معلوما لكن التالى : وهو كونه غير معلوم باطل فبطل ما أدى إليه من عدم جواز رؤيته وثبت نقيضه وهو أنه تجوز رؤيته. ودليل الملازمة بين المقدم والتالى أنه تعالى موجود ليس هذا فحسب بل إن وجوده يخالف سائر الموجودات فى الحدوث وفى كل صفة تؤدى إلى الحدوث أو تناقض صفات الألوهية من القدرة والعلم . . . فى جانبى الإثبات والتنزيه ، وما عدا ذلك فكل ما يصح لموجود فهو يصح فى حقه تعالى ، وقد صح للموجودات أن ترى فلتصح الرؤية فى حقه تعالى .

ويدل على ذلك أن الله يعلم ويتعلق العلم به من عباده وما ذاك إلا لأن علم بنى البشر به لا يؤدى إلى كونه حادثا أو متصفا بصفات تناقض الألوهية ، والرؤية نوع من العلم لا يؤدى تعلقها به إلى كونه حادثا ، ولهذا فلو لم يكن مرئيا لما جاز أن يعلم .

وأما التالى : وهو كونه غير معلوم فباطل بالاتفاق لأنه معلوم عندنا وعند خصومنا(١) .

وبيان ذلك : أن الله سبحانه وتعالى موجود ، وكل موجود يصح أن يرى ، فالله عز وجل يصح أن يرى .

أما المقدمة الصغرى فظاهرة ، وأما المقدمة الكبرى ، فلأن الحكم كما هو محل اتفاق بيننا وبين خصومنا يدور مع علته — وجودا وعدما —

---

(١) راجع الدكتور عبد الحميد شقير تيسير الاقتصاد فى الاعتقاد والاشتراك

وقد تبين أن الموجود هو العلة لصحة الرؤية ، ولا يلزم من جوازها وقوعها وعدم تعلقها ، إنما هو ليجرى عادته سبحانه وتعالى بعدم خلقها فينا الآن مع جواز خلقها فينا ، إذ هى غير مستحيلة(١) .

ولذا يعجب الإمام الغزالى من موقف المعتزلة ويقول فيما معناه كما تقدم لو جاز القول بأنه تعالى لو كان مرئيا لكان فى جهة إستنادا إلى أننا لم نر شيئا إلا فى جهة لجاز للمجسم أن يقول : إنه تعالى جسم لأنه فاعل ، فإننا لم نرى إلى الآن فاعلا إلا جسما ، ولجاز لهم أيضا أن يقولوا إذا كان الله فاعلا وموجودا فلا بد وأن يكون داخل العالم أو خارجه ، ومتصلا به أو منفصلا عنه ، ولا تخلو عنه الجهات الست ، وقد أبطلنا هذا كله فيما تقدم ، مع أن خصمنا هنا المعتزلة ،وهم يرفضون كلام المجسم هذا ولا يجيزون له أن يقول : لو كان فاعلا لكان جسما بناء على أنه لم ير إلى الآن فاعل إلا كان جسما ، فكيف يجوز للمعتزلى أن يتناقض مع نفسه ويسلك ما رفضه من دعوى المجسم(٢) .

ويضرب الإمام الغزالى هنا مثالا كان جائزا فى زمانه يبين فيه اختلال قاعدة الرؤية كما قرروها بالنسبة للوجود والمحسوس ذاته ، فما بالك بالوجود غير المحسوس .

وعلى هذا فما هية الرؤية فى الوجود غير المحسوس تباين ما هية الرؤية هناك فى الوجود المحسوس وهذا خلاصة الدليل الأول وأنه لا يلزم من

---

(١) راجع الإمام محمد بن يوسف الصالحى المرجع السابق

(٢) راجع الدكتور مصطفى عمران فى تعليقه على الاقتصاد فى الاعتقاد حـ ٢ صـ ١٦٣ ط دار الطباعة المحمدية ١٩٨٣م

رؤية الله تعالى إثبات الجهة ، بل يراه المؤمنون لا فى جهة كما يعلمون أنه لا فى جهة(١) .

وأما الدليل الثانى : على جواز وقوع الرؤية كما يقول الإمام الغزالى «فتحصيله أن الرؤية تدل على معنى له محل وهو العين ، وله متعلق وهو اللون والقدر والجسم وسائر المرئيات ، فلننظر إلى حقيقة معناه ومحله ، وإلى متعلقه ، ولنتأمل أن الركن من جملتها فى إطلاق هذا الاسم ما هو ؟ .

فنقول : أما المحل فليس بركن فى صحة هذه التسمية ، فإن الحالة التى ندركها بالعين من المرئى لو أدركناها بالقلب أو بالجبهة مثلا لكنا نقول قد رأينا الشيء وأبصرناه وصدق كلامنا ، فإن العين محل وآلة لا تراد لعينها ، بل لتحل فيه هذه الحالة ، فحيث حلت الحالة تمت الحقيقة وصح الاسم .

ولنا أن نقول : علمنا بقلبنا أو بدماغنا ، إن أدركنا الشيء بالقلب أو بالدماغ فكذلك إن أبصرنا بالقلب أو بالجبهة أو بالعين .

وأما المتعلق بعينه فليس ركنا فى إطلاق هذا الاسم وثبوت هذه الحقيقة ، فإن الرؤية لو كانت رؤية لتعلقها بالسواد لما كان المتعلق بالبياض رؤية ، ولو كان لتعلقها باللون لما كان المتعلق بالحركة رؤية ، ولو كان لتعلقها بالعرض لما كان المتعلق بالجسم رؤيه ، فدل على أن خصوص صفات المتعلق ليس ركنا لوجود هذه الحقيقة وإطلاق هذا الاسم بل الركن فيه من حيث إنه صفة متعلقة لابد أن يكون لها متعلق موجود أى موجود كان ، وأى ذات كان ، فإذاً الركن الذى الاسم

(١) راجع الإمام الغزالى احياء علوم الدين ج ١ ص ١١٣ ط الحلبى

مطلق عليه هو الأمر الثالث وهو حقيقة المعنى ، من غير التفات إلى محله ومتعلقه . فلنبحث عن الحقيقة ماهى ؟ . ولا حقيقة لها إلا أنها نوع إدراك هو كمال ومزيد كشف .. فإذا فهم المراد بما أطلقه أهل الحق من الرؤية علم أن العقل لا يحيله بل يوجبه ، وأن الشرع قد شهد له»(١) .

— ومن هنا يتضح أن هذا الدليل الثانى على جواز الرؤية يقوم على تحقيق وتحديد المراد من الرؤية ومدلولها كما أشار إلى ذلك الإمام الغزالى فيما تقدم وأنه لا يريد بها حالة تساوى الحالة التى ينظر بها بنو البشر إلى الأجسام والألوان ، وغير ذلك من الأشياء التى تلازم الماديات — فذلك محال — وإنما يريد بالرؤية تحديد معناها . فهى معنى له محل ومتعلق فهذه ثلاثة أشياء المعنى والمحل والمتعلق .

١ — أما المعنى : فهو الحال القائم بالعين وهو الانكشاف .

٢ — وأما المحل : فهو العين أو الحاسة التى تبصر وبواسطتها تنكشف الأشياء المرئية .

٣ — والمتعلق : هو الأشياء والقضايا المرئية والمدركة .

والمتأمل فى هذه الدوائر الثلاث والتى تتم بها الرؤية يجد أن منها ما هو متغير لا ثبات له ، ومنها ما هو ثابت لا يتغير ، ومن المعلوم أن ركن الماهية لابد وأن يتصف بالثبات والدوام وعلى هذا فأى معنى من هذه المعانى ينبغى أن يكون الركن الضرورى فى تحقيق الرؤية ويجوز فى حق الخالق سبحانه وتعالى وبالنظر فى هذه الدوائر الثلاث يتضح أن العين التى هى المحل ليست ركنا ضروريا لتحقيق الرؤية لأن الانكشاف الذى هو المعنى يصح أن يكون بالقلب وبالجبهة لأن العين لا تراد لذاتها ، فإذا تمت الرؤية بغير

---

(١) الإمام الغزالى المرجع السابق .

العين صح إطلاق اسم الرؤية عليها ولذا فإننا ندرك من يقول : رأيت كذا، ومن يقول : أبصرت بقلبي أو بوسيلة أخرى غير العين والقلب كالسماع فيحصل له نوع انكشاف في شيء ما وعلى ذلك فليست العين أو محل الإدراك ركناً ضرورياً في تحقيق الرؤية وماهيتها .

وقد يقول قائل : إن الأشياء التي نراها والتي هي متعلق الرؤية هي الركن فيها وهذا ليس صحيحا أيضا فإننا لو حكمنا بالرؤية مثلا لتعلقها بالسواد لما صح بناء على هذا أن يكون إدراك البياض رؤية مع أنه رؤية وكذلك بقية الألوان والأشكال التي ترى لا يعتبر واحد منها بعينه ركناً أساسيا في ماهيتها ، وعلى هذا يتضح أن متعلق الرؤية سواء كان لونا أو جوهراً أو عرضاً لا يعد ركنا في ماهيتها وما يقال في محل الرؤية يقال في متعلقها لا يصلح واحد منهما أن يكون ركنا في ماهية الرؤية وحقيقتها ، وعلى هذا وذاك فلم يبق للماهية من حقيقة سوى المعنى الذي يحدث لدى الرائي من الانكشاف والإدراك التام من غير تقيد بمحل بعينه ومن غير أن يكون لها متعلق خاص .

ومن كل ما تقدم يتضح أن الركن والأساس في حقيقة الرؤية هو المعنى الذي هو الإدراك والانكشاف التام وهذا لا يمنعه الجواز العقلي على المحسوسات والمعاني وبرهان ذلك كما يقول أهل الحق في بيان الجانب الأول — أي المحسوسات — « فإنا نرى الصديق مثلا ثم نغمض العين ، فلاخفاء في أنه وإن كان منكشفا لدينا في الحالين ، لكن انكشافه حال النظر إليه أتم وأكمل»(١) ، وذلك بمعنى أنني قد أستطيع أن أتخيل صورة صديق أعرفه ، وأنا مطبق عيني ، وأتذكر هذه الصورة المتخيلة ، قريبة الشبه تماما بالصورة الموجودة في الواقع ، ولكنني حين أنظر إلى صاحب هذه الصورة

---

(١) الإمام الغزالي الاقتصاد في الاعتقاد الدعوة التاسعة من القطب الأول وراجع العلامة سعد الدين التفتازاني شرح العقائد النسفية .

يحصل لى من رؤيته بالفعل مزيد ومعرفة بهذه الصورة بالإضافة إلى معرفة الصورة نفسها عندما كانت منطبعة فى خيالى ، وهذا المعنى الثانى الذى حصل لى أسميه رؤية لأنه أعلى رتبة من التخيل وذلك لأن الشىء المرئى أكثر وضوحا من الشىء المتخيل . هذا فى جانب المحسوسات أما فى جانب المعانى فهناك موجودات نعلمها ولا يمكن تخيلها ، وذلك مثل وجود الخالق سبحانه وتعالى وصفاته ومثل مالاصورة له ولا لون مثل العلم والقدرة .. كما يقول الإمام الغزالى وكذا من الأشياء ما نعلمه ولا نتخيله ، وهو ذات الله سبحانه وتعالى وصفاته ، وكل مالاصورة له ، أى لا لون له ولا قدر مثل القدرة والعلم والعشق والإبصار والخيال ، فإن هذه أمور نعلمها ولا نتخيلها ، والعلم بها نوع إدراك(١) ، أى أن هذه المعانى ليست لها صورة تنطبع فى الخيال ، والعقل لا يمنع رؤيتها وذلك لأن الوجود ليس قاصرا على الوجود المحسوس وعلى هذا فالعلة المشتركة للرؤية هى الوجود ، والله سبحانه وتعالى موجود ويرتبط علمنا به ارتباطا كاملا بقوله تعالى : «ليس كمثله شىء وهو السميع البصير»(٢) . ولما كانت الرؤية نوعا من الكشف لا يترتب عليها أى محال فى ذاته تعالى ، فيجوز أن يوصف بما توصف به الموجودات ، وذلك لأن رؤيته تعالى — بناء على هذا البيان السابق — لا تعدو أن تكون نوعا من الإدراك نسبته إلى العلم به تعالى الحاصل فى هـــذه الحياة — من حيث الوضوح — نسبة الإبصار إلى التخيل ، وأن محل ذلك الإدراك على ما هو المختار هو النفس الناطقة لا العين الجارحة(٣) . ولذا فالعقل لا يمنع رؤية

---

(١) الإمام الغزالى الاقتصاد فى الاعتقاد الدعوى التاسعة من القطب الأول .

(٢) سورة الشورى الآية ١١ .

(٣) الإمام الغزالى الاقتصاد فى الاعتقاد تحقيق الدكتور مصطفى عمران جـ٢ ص ١٧٦ .

مثل هذه المعانى التى نعلمها ولا نتخيلها لأنها ليست لها صورة يمكن أن تنطبع فى الخيال ، وإنما هى حقائق يدركها الإنسان وهذه الحقائق تتفاوت درجاتها وضوحا ومعرفة بتفاوت درجات بنى البشر إلا أن الانكشاف غير متيسر فى هذه الحياة الدنيا لانشغال النفوس بالأبدان وانغماسها فى الشهوات واللذات الأمر الذى من أجله تمنع النفس عن رؤية هذه المعانى .

أما فى الآخرة أى إذا بعثر ما فى القبور ، وحصل ما فى الصـــدور وصفيت القلوب وطهرت الأرواح بكل أنواع التصفية والتنقية استقلت النفوس بمزيد من العلم بالله تعالى وتحقق لها — بعد هذه التصفية والتنقية — رؤية هذه المعانى بالأبصار كما قال الإمام الغزالى : « ويكون ارتفاع درجته عن العلم المعهود كارتفاع درجة الإبصار عن التخيل فيعبر عن ذلك بلقاء الله تعالى ، ومشاهدته ، أو رؤيته ... أو ما شئت من العبارات فلا مشاحة فيها بعد إيضاح المعانى(١) .

ومن خلال هذا التحليل لحقيقة الرؤية وأنها نوع من الكشف يوجده الحق سبحانه وتعالى لمن يصطفيه من عباده الأبرار ، وأنها جائزة عقلا ، كما قال الغزالى : فإذا فهم المراد بما أطلقه أهل الحق من الرؤية علم أن العقل لا يحيله بل يوجبه ، وأن الشرع قد شهد له(٢) . والحديث هنا يسلمنا إلى إقامة الدليل على وقوع الرؤية فى الآخرة شرعا للمؤمنين .

المسلك الثانى فى وقوع الرؤية شرعاً ويتمثل فى بيان الأدلة الشرعية على وقوع الرؤية فى الآخرة

تناولنا فيما تقدم الدليل العقلى على جواز رؤيه الله تعالى ، وفيما يلى نتناول الأدلة النقلية التى تبرهن على صدق ما وقفنا عليه ، وذلك لأن

---

(١) الإمام الغزالى — المرجع السابق .
(٢) المرجع نفسه .

قضايا هذا العلم أقيمت على ما بنى عليه قواعده من الدليل العقلى ، والدليل النقلى ، وقد استدل أهل الحق على إثبات رؤية الله سبحانه وتعالى فى الآخرة للمؤمنين بأدلة متعددة تتمثل فى جانبى الإجماع والنص ، وقد تظاهرت أدلة الكتاب والسنة وإجماع الصحابة ومن بعدهم من سلف الأمة على إثبات رؤية الله سبحانه وتعالى فى الآخرة للمؤمنين كما أشار إلى ذلك الإمام الغزالى فى قوله : وقد دل الشرع على وقوعه ، ومداركه كثيرة ، ولكثرتها يمكن دعوى الإجماع على الأولين »(١) .

وهذا يوقفنا على المسلك المعتمد فى إثبات وقوع الرؤية وهو إجماع الأمـــة على ذلك ، وأن الآيات والأحاديث الواردة على ظواهرها ، ورواها واحد وعشرون صحابيا عن النبى — ﷺ — وهذا بلا شك قبل ظهور المخالف على وقوع رؤيته تعالى للمؤمنين فى الآخرة(٢) ، وهذا هو معنى قول الإمام الغزالى — دعوى الإجماع على الأولين .

وذلك أننا قد أدركنا عن المسلمين الأوائل بطريق التواتر الذى يرويه جمع عن جمع أنهم كانت تتعلق قلوبهم برؤية الله تعالى فى الآخرة ، ومما ورد فى هذا المقام ما جاء فى الصحيحين من حديث أبى سعيـــد ، وأبى هريرة — واللفظ للبخارى — أن ناسا قالوا : يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة ؟ .

---

(١) الإمام الغـزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد — الدعوة التاسعة من القطب الأول .

(٢) راجع الإمام محمد بن يوسف الصالحى — سبل الهـدى والرشاد فى سيرة خير العباد جـ ٤ ص ٨٢ طبعة المجلس الأعلى للشئون الإسلامية سنة ١٩٧٥م

فقال : هل تضارون فى رؤية الشمس والقمر ليس دونهما سحاب؟ . قالوا : لا ، قال : فإنكم ترون ربكم كذلك(١) .

وفى الصحيحين أيضا عن جرير بن عبد الله قال : كنا جلوسا عند النبى — ﷺ — إذ نظر إلى القمر ليلة البدر وقال : إنكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر لا تضامون فى رؤيته(٢) .

هذا وقد رويت أحاديث الرؤية بالتواتر كما قلنا ، وهذا مجمع عليه بين الصحابة والتابعين وسلف هذه الأمة ، كما هو متفق عليه بين أئمة الإسلام، وهداة الأنام ، ولذا فلم يطلبوها لإدراكهم أنها جائزة عقلا مخبر بها شرعا وقد لاحظوا ذلك من أحوال النبى — ﷺ — التى كانوا يتابعونها بعناية شديدة ، كما فهموا ذلك من أقواله — ﷺ — ولولا خشية الإطالة لأوردناها — الأحاديث — بطرقها وألفاظها من الصحاح والحسان والمسانيد والسنن هذا فى جانب الإجماع .

وأما النص فمن القرآن الكريم كما هو فى استدلال الإمام الغزالى : ومن أقوى ما يدل عليه — أى على إمكان وقوع الرؤية شرعا ، قول الله تعالى فى حق موسى — عليه السلام — « رب أرنى أنظر إليك »(٣) وقبل بيان وجه استدلال الإمام الغزالى نقول : إن ما برهن به على وقوع الرؤية كما هو فى السياق العام هو ما قرره أئمتنا المتكلمون بالدلائل الجلية كما هو فى عبارة صاحب المواقف وغيره من علماء الكلام على وقوع رؤيته تعالى للمؤمنين فى الآخرة بمسلكين :

---

(١) صحيح الإمام البخارى

(٢) اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان .

(٣) الإمام الغزالى المرجع السابق والآية من سورة الأعراف ١٤٣

الأول : قوله تعالى: ووجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة .

المسلك الثاني : قوله تعالى في الكفار : « كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون» إلى أن يقول: والمعتمد فيه — أي إثبات الوقوع — إجماع الأمة قبل حدوث المخالفين على وقوع الرؤية ، وعلى كون هاتين الآيتين محمولتين على الظاهر(١) .

ففي الآية الأولى الواردة في حق المؤمنين لفظ — وجوه — ولفظ ناظرة — واقتران النظر بالوجه يؤكد ما نادى به الإمام الغزالي ، ليس هذا فحسب بل إن الحديث يؤكد هذا فكما لا نشك في رؤيتنا للقمر ليلة البدر فكذلك لا نشك في رؤية الله تبارك وتعالى وهنا يؤكد صدر الحديث وقوع الرؤية كما هو في عجزه في قوله — صلى الله عليه وسلم — لا تضامون في رؤيته » .

هذا من ناحيـة ومن ناحية أخرى فإن الآية الثانية واردة في حق الـكافرين « كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون » فيـكون المؤمنون غير محجوبين وإلا لتساوى الفريقان .

وهــذا البيان يتضامن ويتكامل مع برهان الإمام الغزالي على وجه الاستدلال بالآية على جواز الرؤية ، كما في قوله تعالى حكاية عن سيدنا موسى عليه السلام في قوله « رب أرني أنظر إليك قال لن تراني ولـكن أنظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني فلما تجلى ربه للجبل جعـله دكا وخر موسى صعقا فلما أفاق قال سبحـانك تبت إليك وأنا أول المؤمنين »(٢) .

---

(١) السيد الشريف على بن محمد الجرجاني شرح المواقف جـ ٢ ص ١٣٤ وراجع دكتور أحمد المهدي جـ ٥ ص ٢١٨

(٢) سورة الأعراف الآية ١٤٣

ووجه الاستدلال يتمثل فى النقاط التالية :

— أولا : أن موسى عليه السلام نبى ورسول ، وهو من أولى العزم،وقد قامت مرتبته إلى حد أن كلمه الله تكليما ، ويستحيل على نبى ورسول هذه مرتبته كما يستحيل على إخوانه من الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم أن يجهلوا عن الله عزوجل ما يجوز ، وما يجب له وما يستحيل عليه، والأمر لايخلو عن واحد من ثلاث والتى هى أقسام الحكم العقلى أى إما أن يكون عالما باستحالتها أو جاهلا باستحالتها أو يعلم أنها جائزة ، فان كان عالما بالجانب الأول أى باستحالتها وطلبها كان عابثا والعبث على الرسل محال لأنهم معصومون من كل مايخل بنبوتهم .

وإن كان جاهلا بالجانب الثانى أى باستحالتها ، فهو جاهل بالأقسام الثلاثة أى بما يجب وما يجوز وما يستحيل على الله تعالى ،وكيف يكون نبيا ورسولا ذلك الذى لا يعلم ما يدعو إليه ، مع أنه كليم الله ، فكيف لا يعلم من كلمة ربه بما يجوز أن يوصف به الله أو يستحيل أو يجب ، وإذا كان العبث والجهل — أى عدم العلم — منتفيين فى حق موسى عليه السلام فلم يبق إلا الأمر الثالث ، وهو أنه عليه السلام طلب الرؤية لأنه يعلم بجوازها .

— ثانياً : أن سيدنا موسى — عليه السلام — حينما طلب الرؤية ، علقها الله سبحانه وتعالى على أمر ممكن ، وهو استقرار الجبل ، والمعلق على الممكن ممكن فتكون الرؤية ممكنة .

— ثالثاً : أن سيدنا موسى — عليه السلام — لو كان عالما باستحالتها ، وطلبها لعاتبه ربه كما عاتب أبا البشر سيدنا آدم حينما أكل هو وحواء من الشجرة التى نهاهما الله عن الأكل منها بقوله تعالى : « ألم أنهكما عن تلكما الشجرة وأقل لكما إن الشيطان لكما عدو مبين »(١) .

---

(١) سورة الأعراف الآية ٢٢

وبالمقابلة بين الخطاب هنا وهناك يتضح أن العتاب لسيدنا موسى — عليه السلام — يكون ألزم لأنه يطلب أمرا يتعلق بذات الله تعالى ، وإذا كان سبحانه وتعالى لم يعاتبه فلم يكن ذلك إلا لأنه يطلب أمراً جائزاً وهو الرؤية(١) .

رابعا : أن الله تبارك وتعالى نفى رؤية سيدنا موسى عليه السلام كما هو فى قول القائلين بنفي الرؤية فى قول الله لن ترانى ، فلو كانت رؤيته تعالى مستحيلة لقال لن أرى أو أن رؤيتى مستحيلة ، أولست بمرئى ، ولكن الجواب من الحق تبارك وتعالى يفيد جواز الرؤية وإمكانها ولكنها لن تتحقق لمانع فالنفى هنا خاص بسيدنا موسى عليه السلام فى الدنيا ، وهذا يدل على جوازها لغيره ، كما لا يدل على استحالتها فى الآخرة .

وهنا يقول إمام الحرمين الجوينى والإمام الشهرستانى وهذه الآية من أصدق الأدلة على ثبوت جواز الرؤية ، فإن من اصطفاه الله لرسالته ، واختاره ، واجتباه لنبوته ، وخصصه بتكريمه ، وشرفه بتكليمه ، يستحيل أن يجهل من حكم ربه ما يدركه هؤلاء النافون للرؤية — كالمعتزلة(٢) وغيرهم .

وقد يقال : إن أهل السنة تمنع وقوع الرؤية فى الدنيا وتقول بوقوعها فى الآخرة ، فكيف سأل سيدنا موسى وقوعها فى هذه الحياة الدنيا هذا من

---

(١) راجع الدكتور محمد الأنور حامد عيسى فى رياض العقيدة الإسلامية بالاشتراك ص ١١١٥ ط دار التوفيقية .

(٢) إمام الحرمين الجوينى الإرشاد ص ١٨٣ نقلا عن المرجع السابق الدكتور الأنور حامد عيسى ص ١١٥ وراجع الإمام الشهرستانى نهاية الأقدام ص ٣٦٩ حرره وصححه الفرد جيوم

ناحيه ومن ناحيه ثانية أن الله قال فى شأنه لن ترانى وقال تعالى فى موطن آخر لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير»(١) .

وهذا يوضح أن الرؤية من المحالات وعلى ذلك فالآية ليست دليلا على وقوع الرؤية .

وجوابنا على ذلك كما هو فى نص الإمام الغزالى أن سيدنا موسى عليه السلام وهو كليم الله قد طلب أمراً يجوز لله عز وجل ، ولكنه لا يعلم على التحديد وقت وقوعه وذلك لأن الأمور الغيبية لا يعلم منهـا الأنبياء إلا ما أطلعهم الله عليه ، وجميع الأنبياء فى هذا سواء ، فهم يعلمون أن الله قادر على رفع الغمة إذا وقعت ، ويطلبون منه ذلك ، ولكنهم لا يعلمون الوقت الذى علم الله فيه أنه سيرفع الغمة ، وهو وقت لا يتقدم رفع الغمة عليه ولا يتأخر فكذلك قضية الرؤية يعلم سيدنا موسى عليه السلام جواز طلبها ولكنه لا يعلم وقت وقوعها .

وأما قوله تعالى تعالى : لن ترانى ، فيرى النافون للرؤية أن الله قد بين لسيدنا موسى أنه لن يراه وورود النداء بهذا المعنى لا يفيد مجرد النفى ، وإنما يفيد النفى المؤبد ، أى لا فى الدنيا ولا فى الآخرة ، وإذا لم يره سيدنا موسى فلم يراه غيره . ؟ .

والجواب على هذا أن — لن — لا تفيد النفى على التأبيد فى اللغة العربية .

وإنما إدعى ذلك النافون للرؤية لتأييد قولهم هذا من ناحية ومن ناحية ثانية أن — لن — تفيد التاكيد فقد قال الله تعالى على لسان صاحب سيدنا موسى « إنك لن تستطيع معى صبرا »(٢) .

---

(١) سورة الأنعام الآية ١٠٣
(٢) سور الكهف الآية ٧٥

للتأكيد ولبيان صعوبة الأمر وأنه ليس بالأمر الهين الذى يتحمله جميع المكلفين لا لبيان الإستحالة لأن الصبر من الأمور الجائزة(١).

ولو فرضنا أنه منع من هذه الرؤية فى الدنيا والآخرة فإن ذلك حسب ورود الخطاب فى الآية قد تعلق به وحـده ولا يدل على استحالتها إلا بالنسبة له فقط وليس لجميع البشر لأنها غير مستحيلة لذاتها .

وهذا على سبيل الفرض ولكن الحقيقة أنه كغيره من الأنبياء وسائر المؤمنين سينظرون إلى الله يوم القيامة ويتمتعون بهذا النظر ، ونحن نسأل الحق سبحانه وتعالى أن يحشرنا معهم ولا يحرمنا نعمة النظر إلى وجهه الكريم .

وأما قوله تعالى: «لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير»(٢) .

فالإدراك غير الرؤية إذ الأول أى الإدراك يفيد الرؤية مع الإحاطة، هى تقتضى الانحصار والجهة ، والكيفية التى تماثل كيفيات الحوادث وهذه كلها أمور قد ثبت بالدليل القطعى أنها تستحيل على الله تبارك وتعالى .

وعلى هذا فالمراد بلا تدركه الأبصار — أى لا تدركه إدراك شمول وإحاطة ولا تحيط به كما تحيط بالمرئيات ، وهذا لا يمنع أن ندركه سبحانه من غير شمول وإحاطة بمعنى «ليس كمثله شىء وهو السميع البصير»(٣) .

---

(١) راجع المرجع السابق

(٢) سورة الأنعام الآية ١٠٢ (٣) سورة الشورى الآية ١١

ومن هنا فرؤية البشر بعضهم بعضاً تباين رؤيتهم للخالق سبحانه وتعالى كما أشرنا إلى ذلك فيما تقدم .

وهذا المعنى يفصله صاحب إحياء علوم الدين فيقول : وأما وجه إجراء آية الرؤية على الظاهر فهو أنه غير مؤد إلى المحال فإن الرؤية نوع كشف وعلم إلا أنه أتم وأوضح من العلم فإذا جاز تعلق العلم به وليس فى جهة جاز تعلق الرؤية ، به وليس بجهة ، وكما يجوز أن يرى الله تعالى الخلق وليس فى مقابلتهم يجوز أن يراه الخلق من غير مقابلة ، وكما جاز أن يعلم من غير كيفية وصورة جاز أن يرى كذلك »(١) .

وبهذا نكون قد وقفنا على الشبه السمعية لنفاة الرؤية والرد عليها وننتقل إلى بيان الإتجاهات الواردة فى هذا المقام ، وما أجمل تعبير الإمام الغزالى عن هذه الإتجاهات فى مسألة الرؤية بما حاصله : ولينظر المصنف كيف إفترقت الفرق وتحزبت إلى مفرط ومفرط

أما الحشوية فإنهم لم يتمكنوا من فهم موجود لا فى جهة ، فأثبتوا الجهة حتى لزمتهم بالضرورة الجسمية ، والتقدير ، والإختصاص بصفات الحدوث .

وأما المعتزلة فإنهم نفوا الجهة ولم يتمكنوا من إثبات الرؤية دونها ، وخالفوا به قواطع الشرع ، وظنوا أن فى إثباتها إثبات الجهة .

فهؤلاء تغلغلوا فى التنزيه محترزين من التشبيه فأفرطوا ، والحشوية أثبتوا الجهة إحترازاً من التعطيل فشبهوا ، فوفق الله سبحانه أهل السنة للقيام بالحق فتفطنوا للمسلك القصد، وعرفوا أن الجهة منفية، لأنها للجسمية

---

(١) الإمام الغزالى إحياء علوم الدين ج ١ ص ١٩٣ ط الحلبى .

تابعة وتتمة ، وأن الرؤية ثابتة ، لأنها رديف العلم وطريقه ، وهى تكملة له .

فانتفاء الجسمية أوجب إنتفاء الجهة التى من لوازمها ، وثبوت العلم أوجب ثبوت الرؤية التى هى من روادفه وتكملاته ، ومشاركة له فى خاصيته . وهى أنها لا توجب تغيراً فى ذات المرئى ، بل تتعلق به على ما هو عليه كالعلم ، ولا يخفى على عاقل أن هذا هو الإقتصاد فى الإعتقاد(١) .

وإلى هنا نكون قد وقفنا على بيان الدعوى التاسعة وإليك نص الدعوى العاشرة .

---

(١) الإمام الغزالى الإقتصاد فى الإعتقاد الدعوى التاسعة من القطب الأول .

الدعوة العاشر

ندعى أنه سبحانه واحد ، فإن كون واحداً يرجع إلى ثبوت ذاته ونفى غيره فليس هو نظر فى صفة زائدة على الذات ، فوجب ذكرها فى هذا القطب .

فنقول : الواحد قد يطلق ويراد به أنه لا يقبل القسمة ، أى لا كمية له ولا جزء ولامقدار ، والبارى تعالى واحد بمعنى سلب الكمية المصححة للقسمة عنه،فإنه غيرقابل للإنقسام،إذ الإنقسام لما له كمية والتقسيم تصرف فى كمية بالتفريق والتصغير ، ومالا كمية له لا يتصور انقسامه .

وقد يطلق ويراد أنه لا نظير له فى رتبته ،كما تقول : الشمس واحدة والبارى تعالى أيضاً بهذا المعنى واحد فإنه لاند له ولا ضد .

فأما أنه لاضد له فظاهر ، إذ المفهوم من الضد هو الذى يتعاقب مع الشىء على محل واحد ولا تجامع . ومالامحل له فلا ضد له والبارى سبحانه لا محل له فلا ضد له .

وأما قولنا فلا ند له فنعنى به أن ما سواه هو خالقه لا غير ، وبرهانه: أنه لوقدر له شريك لكان مثله فى كل الوجوه أو أرفع رتبة منه أو كان دونه وكل ذلك محال فالمفضى إليه محال .

ووجه استحالة كونه مثله من كل وجه أن كل أثنين هما متغايران ، فإن لم يكن تغاير لم تكن الإثنينية معقولة فإنا لانعقل سوادين إلافى محلين، أو فى محل واحد فى وقتين ، فيكون أحدهما مفارقاً للآخر ومباينا له ومغايراً : إما فى المحل وإما فى الوقت ، والشيئان يتغايران تارة بتغاير الحد والحقيقة، كتغاير الحركة واللون فإنهما وإن إجتمعا فى محل واحد فى وقت واحد فهما أثنان إذ أحدهما مغاير للآخر بحقيقته ، فإن استوى اثنان فى

الحقيقة والحد ، كالسوادين ، فيكون الفرق بينهما إما فى المحل أو الزمان ، فإن فرض سوادان مثلا فى جوهر واحد فى حالة واحدة كان محالا ، إذ لم تعرف الاثنينية ، ولو جاز أن يقال هما أثنان ولا مغايرة لجاز أن يشار إلى إنسان واحد ويقال: إنسانان بل عشرة وكلها متساوية متماثلة فى الصفة والمكان وجميع العوارض واللوازم من غير فرقان ، وذلك محال بالضرورة .

فإن كان ند الله سبحانه مساوياً له فى الحقيقة والصفات أستحال وجودة ، إذ ليس مغايرة بالمكان والزمان إذ لامكان ، ولا زمان ، فإنهما قديمان فإذا لافرقان ، وإذا ارتفع منه كل فرق أرتفع العدد بالضرورة ولزمت الوحدة ، ومحال أن يقال يخالفه بكونه أرفع منه ، فإن الأرفع هو الإله والإله عبارة عن أجل الموجودات وأرفعها ، والآخر القدر ناقص ليس بالإله ونحن إنما نمنع العدد فى الإله هو الذى يقال فيه بالقول المطلق إنه أرفع الموجودات وأجلها .

وإن كان أدنى منه كان محالا لأنه ناقص ، ونحن نعبر بالإله عن أجل الموجودات ، فلا يكون الأجل إلا واحداً وهو الإله ولا يتصور أثنان متساويان فى صفات الجلال ، إذ يرتفع عند ذلك الإفتراق ويبطل العدد كما سبق .

فإن قيل : بم تنكرون على من ينازعكم فى إيجاد من يطلق عليه اسم الإله مهما كان الإله عبارة عن أجل الموجودات ، ولكنه يقول : العالم كله بجملته ليس بمخلوق خالق واحد بل هو مخلوق خالقين: أحدهما مثلا خالق السماء والآخر خالق الأرض وأحدهما خالق الجمادات والآخر خالق الحيوانات وخالق النبات فما المحيل لهذا ؟

فإن لم يكن على استحالة هذا دليل فمن أين ينفعكم قولكم إن الإله لا يطلق على هؤلاء فإن هذا القائل يعبر بالإله عن الخالق أو يقول أحدهما خالق

الخير والآخر خالق الشر أو أحدهما خالق الجواهر والآخر خالق الأعراض فلابد من دليل على استحالة ذلك .

فنقول : يدل على استحالة ذلك أن هذه التوزيعات للمخلوقات على الخالقين فى تقدير هذا السائل لاتعدو قسمين : إما أن تقتضى تقسيم الجواهر والأعراض جميعا، حتى يخلق أحدهما بعض الأجسام والأعراض دون البعض ، أو يقال كل الأجسام من واحد وكل الأعراض من واحد ، وباطل أن يقال إن بعض الأجسام يخلقها واحد كالسماء مثلا دون الأرض .

فإنا نقول : خالق السماء هل هو قادر على خلق الأرض أم لا ؟ فإن كان قادراً كقدرته، لم يتميز أحدهما فى القدرة عن الآخر ، فلا يتميز فى المقدور عن الآخر فيكون المقدور بين قادرين ولا تكون نسبته إلى أحدهما بأولى من الآخر ، وترجع الإستحالة إلى ما ذكرناه من تقدير تزاحم متماثلين من غير فرق ، وهو محال ، وإن لم يكن قادراً عليه فهو محال ، لأن الجواهر متماثلة ، وأكوانها التى هى إختصاصات بالأحياز متماثلة ، والقادر على الشىء قادر على مثله ، إذا كانت قدرته قديمة بحيث يجوز أن تتعلق بمقدورين وقدرة كل واحد منهما تتعلق بعدة من الأجسام والجواهر ، فلم تتقيد بمقدور واحد ؟ وإذا جاوز المقدور الواحد على خلاف القدرة الحادثة لم يكن بعض الأعداد بأولى — من بعض ، بل يجب الحكم بنفى النهاية عن مقدوراته ، ويدخل كل جوهر ممكن وجوده فى قدرته .

والقسم الثانى أن يقال أحدهما يقدر على الجواهر والآخر على الأعراض وهما مختلفان فلا يجب من القدرة على أحدهما القدرة على الآخر وهذا محال لأن العرض لا يستغنى عن الجوهر ، والجوهر لا يستغنى عن العرض ، فيكون فعل كل واحد منهما موقوفا على الآخر ، فكيف يخلقه ، وربما

لا يساعده خالق الجواهر على خلق الجوهر عند إرادته لخلق العرض، فيبقى عاجزا متحيراً والعاجز لا يكون قادراً، وكذلك خالق الجوهر إن أراد خلق الجوهر ربما خالفه خالق العرض، فيمتنع على الآخر خلق الجوهر فيؤدى ذلك إلى التمانع .

فإن قيل : مهما أراد واحد منهما خلق جوهر ، ساعده الآخر على العرض وكذا بالعكس . قلنا : هذه المساعدة هل هى واجبة لا يتصور فى العقل خلافها ؟ فإن أوجبتموها فهو تحكم ، بل هو أيضاً مبطل للقدرة فإن خالق الجوهر واحد كأنه يضطر الآخر إلى خلق العرض وكذا بالعكس فلا تكون له قدرة على الترك ولا تتحقق القدرة مع هذا .

وعلى الجملة فترك المساعدة إن كان ممكنا فقد تعذر العقل وبطل معنى القدرة ، والمساعدة إن كانت واجبة صار الذى لابد له من مساعدة مضطراً لا قدرة له .

فإن قيل : فيكون أحدهما خالق الشر والآخر خالق الخير .

قلنا : هذا هوس ، لأن الشر ليس شرا لذاته ، بل هو من حيث ذاته مساو للخير ومماثل له ، والقدرة على الشىء قدرة على مثله ، فإن إحراق بدن المسلم بالنار شر وإحراق بدن الكافر خير ودفع شر ، والشخص الواحد إذا تكلم بكلمة الإسلام انقلب الإحراق فى حقه شراً ، فالقادر على إحراق لحمه بالنار عند سكوته عن كلمة الإيمان لابد أن يقدر على إحراقه عند النطق بها ، لأن نطقه بها صوت ينقضى لا يغير ذات اللحم ، ولا ذات النار ولا ذات الإحراق ولا يقلب جنسا فتكون الإحراقات متماثلة ، فيجب تعلق القدرة بالكل ويقتضى ذلك تمانعاً وتزاحما وعلى الجملة كيفما فرض الأمر تولد منه اضطراب وفساد وهو الذى أراده الله سبحانه وتعالى بقوله (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) فلا مزيد على بيان القرآن(١) .

---

(١) الإمام الغزالى الاقتصادى فى الاعتقاد الدعوى العاشرة من القطب الأول .

والخلاصة فى هذه الدعوى تتركز فى أن الله سبحانه وتعالى هو الواحد الأحد المنفرد بصفات الجلال والكمال ، وأن التوحيد الشامل هو منطق الحق والفطرة ، وتنزيه الله عن كل ما لا يليق به هو المحور الأساسى الذى يحدد إدراك عقائد الدين الشاملة لكل أنواع الهداية الربانية والسعادة الأبدية .

وقد اشتملت هذه الدعوى على عدة نقاط يرتبط بعضها ببعض فى الجانب الإيجابى والجانب السلبى وتمثل وحدة موضوعية بين من أيقظ منبهات الفطرة والتوحيد وبين من طمسها فى مسألة الاستدلال على وحدانية الله تبارك وتعالى .

والحديث هنا كما هو فى النص يشتمل على النقاط التالية :

— مناسبة الحديث عن تناول هذه القضية فى هذا المقام .

— معنى الوحدانية الواجبة لله تعالى .

— اقامة الدليل على معنى الواحد وصفا لله تعالى وأنه لا شريك له بمعنى الضد المناوىء أو النظير المساوى .

— مغالطة المخالفين المتعصبين لباطلهم لطمسهم مقومات الفطرة فى أنفسهم ولمـــا درجوا عليه من تقليد آبائهم عنادا أو تقليدا أو جحودا والرد عليها .

وبعد هذا الإجمال العام لما اشتملت عليه هذه الدعوى نعود إلى نص الإمام الغزالى لبيان مناسبة الحديث عن تناول صفة الوحدانية فى هذا المقام حيث جرت عادة بعض(١) علماء الكلام أن يذكروا الحديث عن

---

(١) ومعنى ذلك أن الأقوال فى الوحدة قد تعددت : فالذى درج عليه أصحاب علم الكلام فى مؤلفاتهم وعليه الإمام الغزالى هنا واشتهر عنهم ــ

مبحث الوحدانية عندما يتحدثون عن صفات الله تعالى ، ولكن الإمام الغزالى لم يتبع طريق غيره من علماء الكلام ودلل على أنه ينبغى أن يكون الحديث عن مبحث صفة الوحدانية فى هذا المقام — أى مقام الحديث عن جانب الإلهيات والصفات التنزيهية ، وذلك لأن إثبات الوحدانية لله سبحانه وتعالى لا يعنى إثبات صفة أو إضافة شيء زائد عليها ، وإنما يعنى تنزيهها عن كل ما لا يليق بها ، وذلك على معنى أنها تنفى التعدد عن الله تبارك وتعالى فى الذات والصفات وفى الأفعال ، ومن هنـــا فليست صفة زائدة على الذات .

وهذا وجه ذكر الإمام الغزالى لصفة الوحدانية فى هذا القطب المخصص للحديث عن كل ما يتعلق بالذات العلية كما هو فى النص حيث يقول : ندعى أنه سبحانه واحد ، فإن كونه واحدا يرجع إلى ثبوت ذاته ونفى غيره فليس هو نظرا فى صفة زائدة على الذات ، فوجب ذكرها فى هذا القطب(١) .

= أن الوحدانية صفة سلبية ، وأما ما حكاه القاضى الباقلانى وإمام الحرمين الجوينى من أنها صفة نفسية وزائدة فهو من شاذ المقاولات وعلى هذا فلم يبق إلا أن تكون صفة سلبية .

راجع الإمام الغزالى الاقتصاد فى الاعتقاد تحقيق الدكتور مصطفى عمران حـ ٢ صـ ١٧٩ ، وراجع الدكتور محمد عبد الفضيل القوصى هوامش على العقيدة النظامية لإمام الحرمين الجوينى وراجع السنوسية الكبرى — مبحث الوحدانية — والمطالب العالية تحقيق الدكتور مصطفى عمران حـ ١ صـ ٦٠٠ .

(١) الإمام الغزالى الاقتصاد فى الاعتقاد الدعوى العاشرة من القطب الأول

ومن هنا يتضح برهان الإمام الغزالى لإيراد صفة الوحدانية لله تعالى فى هذا المقام، وأنها لا تعنى إثبات صفة زائدة على ذاته تعالى، وإنما المراد إثبات وجود ذات الواحد الأحد، وإن هـذا الوصف يقوم على إيقاظ الأحدية لله تبارك وتعالى فى نفوس بنى البشر، كما هو فى فطرتهم ولذا فلا يوصف بالأحدية غيره.

ولما كان اعتقاد الوحدانية لله تعالى هو الفطرة التى أوجد الله تعالى عليها الخلق كما فى قوله تعالى: «وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم: ألست بربكم؟ قالوا بلى شهدنا»(١).

وهذا المعنى يوقفنا على أن اعتقاد الوحدانية لله تعالى هو شهادة القبول للاستقامة مع الفطرة فى دين الله كما أنه عقيدة النجاة فى الآخرة، ولذا ينبغى بيان معنى صفة الوحدانية الواجبة لله تعالى والتعريف بها مؤيدة بالدليل.

معنى الوحدانية: الوحدانية فى اللغة: عدم التعدد، والواحد فى اصطلاح الأصوليين هو الشىء الذى لا ينقسم»(٢).

ووحد الشىء يوحده إذا أفرده ونفى عنه التعدد كما قال صاحب المعجم الوسيط وبالنظر إلى مادة وحد، فى جميع تصاريفها نجد أنها تدل على انفراد من اتصف بهذه المادة ووحدته، كما ورد فيه أيضا أن لفظ وحد الله سبحانه وتعالى: أقر وآمن بأنه واحد، ووحد الشىء جعله واحدا، والواحد من صفات الله تعالى معناه: أنه لا ثانى له ذو الوحدانية والتوحيد كما جاء فيه أيضا: أن الوحدانية مصدر صناعى من الوحدة بزيادة الألف،

---

(١) سورة الأعراف الآية ١٧٢

(٢) إمام الحرمين الجوينى الإرشاد ص ٥٢

والنون المبالغة ، وهى صفة من صفات الله تعالى معناها : أنه يمتنع أن يشاركه شيء فى ماهيته وصفات كماله ، وأنه منفرد بالإيجاد والتدبير الشامل بلا واسطة ولا معالجة ولا مؤثر سواه فى أثر عموما »(١) .

وكما قال ابن منظور فى لسان العرب : التوحيد : الإيمان بالله وحده لا شريك له »(٢) .

قال تعالى : قل هو الله أحد»(٣) وقال تعالى : وإلهكم إله واحد لا إله إلا هو الرحمن الرحيم »(٤) .

وأما الأدلة من السنة النبوية فكثيرة منها قول الرسول — ﷺ — من قال لا إله إلا الله دخل الجنة ، إلى غير ذلك من الأحاديث الدالة على توحيد الحق سبحانه وتعالى وانفراده بالعبادة ولذا قال: — ﷺ — أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله ، وأن محمدا رسول الله»(٥).

وكل هذه المعانى والمصابيح النبوية توقفنا على معنى الوحدانية فى الشرع الذى جاء به الدين وأنها : إفراد المعبود الحق بالعبادة مع اعتقاد وحدته فى الذات والصفات والأفعال ، أى نفى التعدد فى ذاته تعالى وفى صفاته وفى أفعاله »(٦) .

---

(١) راجع المعجم الوسيط مادة وحد
(٢) ابن منظور لسان العرب مادة وحد
(٣) سورة الإخلاص
(٤) سورة البقرة الآية ١٩٣
(٥) أخرجه الشيخان
(٦) راجع شرح جوهرة التوحيد للشيخ محى الدين عبد الحميد

وعلى هذا يتضح برهان ما وقفنا عليه فى البيان السابق وأن الوحدانية صفة من صفات الله تعالى التنزيهية ، والتوحيد هو الإيمان بالله تعالى ، وأن الوحدانية كما قال أهل العلم تنفى عن الله تعالى الكموم الخمسة وهى : الكم المتصل فى الذات وهو تركبها من أجزاء ، والكم المنفصل فيها : وهو تعددها بحيث يكون هناك إله ثان فأكثر .

والكم المتصل فى الصفات : وهو التعدد فى صفاته تعالى من جنس واحد كأن يكون له علمان وقدرتان ... الخ .

والكم المنفصل فى الصفات : وهو أن يكون لغير الله صفة تشبه صفته تعالى كأن يكون لغيره قدرة يوجد بها ويعدم كقدرة الله تعالى ، أو يكون لغيره إرادة تخصص الأمر الممكن ببعض ما يجوز عليه ، أو علم شامل لجميع ما كان وما هو كائن وما سيكون .

والكم المنفصل فى الأفعال : وهو أن يكون لغير الله فعل من الأفعال على وجه الإيجاد .

وعلى ضوء ما تقدم فوحدة الذات تنفى عنه الكم المتصل والكم المنفصل فى الذات ، ووحدة الصفات تنفى عنه الكم المتصل والكم المنفصل فى الصفات ، ووحدة الأفعال تنفى عنه الكم المنفصل فى الأفعال ، فهو واحد فى ذاته لا قسم له ، وواحد فى صفاته لا شبيه له ، وواحد فى أفعاله لا شريك له(١) .

ومن خلال هذا البيان السابق يتضح المراد بالوحدانية المطلقة لله تبارك وتعالى فى الذات والصفات والأفعال ، والحديث فى هذا المقام يقتضى منا

---

(١) المرجع السابق وراجع شرح نهاية الاقدام ص ٩٠ وما بعدها للشهرستانى وراجع شرح الجوهرة للشيخ ابراهيم اللقانى ص ٦٠

فوق ما تقدم أن نلفت نظر القارىء وقلبه إلى خلاصة ما ذكر فى هذه المسألة ، بقدر من التوضيح والتركيز وينلخص فى النقاط التالية :—

معنى وحـدة الذات :

ان الله سبحانه وتعالى واحد أحد لا شريك له ، ولا ند ، ولا شبيه ولا مثيل ، فهو إله واحد لا يشاركه فى ألوهيته مشارك ولا يقاسمه فيها مقاسم ، وعلى هذا فذاته تعالى ليست مركبة من أجزاء ســواء كانت خارجية أوذهنية وإلالزم إحتياجه إلى أجزائه التى تركب منها ، والاحتياج يستلزم الحدوث ، وقد ثبت بالدليل القطعى أن الله تعالى قائم بنفسه غير محتاج لغيره .

ومن هنا فذاته تعالى واحدة وحدة مطلقة ، فلاند لها ، ولا شبيه ، كما أنها ليست مركبة من أجزاء .

معنى وحـدة الصفات :

أن الحق تبارك وتعالى ليس له صفتان متماثلتان من نوع واحد ، ليس هذا فحسب بل وليس لغيره صفة تماثل صفته .

أما الدليل على الجانب الأول وأنه ليس لله تعالى صفتان من نوع واحد كقدرتين وإرادتين فيتبلور فى أن نقول : لو كان للحق تبارك وتعالى صفتان من نوع واحد فإما أن تكون تلك الصفة التى تعددت من الصفات التى يتوقف عليها وجود الممكنات كالقدرة ، وإما أن تكون من الصفات المقتضية للكمال دون أن يكون لها أثر فى الإيجاد كالسمع والبصر ....

فإن كانت الصفة المتعددة صفة تأثير كالقدرة مثلا فالتعدد باطل وذلك لأن الصفة الواحدة إن كانت كافية فى الإيجاد والتأثير كان وجود الثانية عبثا وإن كانت غير كافية كانت محتاجة إلى أخرى من نوعها ، وهنا يتضح أن كل واحدة منهما على انفراد ناقصة ، وهذا مستحيل فى حق الله تعالى .

وأما إن كانت الصفة المتعددة صفة كمال وليست من صفات التأثير والإيجاد كالعلم والسمع والبصر فلا يخلو إما أن يكون الكمال الحاصل بها عين الكمال الحاصل بالأخرى أو غيره — فإن كان غيره فلا تعدد بل هما صفتان مختلفتان ، وإن كان عينه — أى أن الكمال الحاصل بها عين الكمال الحاصل بالأخرى كان وجودها عبثاً ، لأنها لم تثبت كمالا زائداً عما ثبت بالأولى .

وأما الدليل على الجانب الثانى أى على عدم وجود صفة لغيره تماثل صفاته تعالى فحاصله : أن الصفة تابعة لمرتبة الوجود فى الموصوف ومعلوم أنه تعالى واجب الوجود وأن كل ماعداه جائز الوجود . ومن هنا فلا يمكن أن تكون صفة غيره مماثلة لصفته أصلا حيث اختلفت مرتبة الوجود .

وعلى هذا فالفرق بين صفات الله وصفات الخلق كالفرق بين ذات الله وذات الخلق أى لا تماثل ولا تشابه إذ الحقيقة بينهما متفاوتة بتفاوت وجود الواجب ووجود الممكن ، وهـذا مما دل عليه الكتاب والسنة وصريح العقل القائم على الفطرة والتوحيد ، ولذا فلا يخالف فى هذا عاقل (١) .

---

(١) وذلك لأن الله تعالى سمى نفسه بأسماء وسمى بعض عباده بها ، وكذلك سمى صفاته بأسماء وسمى ببعضها صفات خلقه وليس المسمى كالمسمى . حيث سمى نفسه حيا عليما قديرا حليما . وقد سمى بعض عباده =

ومعنى وحدة الأفعال :

أنه سبحانه وتعالى هو الفاعل الحقيقى فليس لأحد غيره فعل من الأفعال على سبيل الإيجاد والإبداع ، وحاصله يتمثل فى أن وحدة الأفعال تقتضى وحدة الذات ، لأنه لو تعدد واجب الوجود لما وجد العالم ، لكن العالم قد وجد بالمشاهدة ، الأمر الذى يترتب عليه أنه لم يتعدد واجب الوجود وثبتت الوحدة المطلقة لذاته تعالى ، وهذا ما نادت به الفطر المستقيمة وأنه

= بهذه الأسماء فقال تعالى : « يخرج الحى من الميت » الأنعام الآية ٩٥ ، وقال تعالى : « وبشروه بغلام عليم » الذاريات الآية ٢٨ . وقال تعالى : « فبشرناه بغلام حليم » الصافات الآية ١٠١ ، ولذا فالاتفاق فى التسمية ، أما الحقيقة والجوهر فشتان بين علم المخلوق الذى مهما كثر واتسع فهو قليل وبين علم الله الشامل المحيط وصدق الله العظيم « وما أوتيتم من العلم إلا قليلا » .

كما أن هناك فرقا بين صفة البشر التى تحتاج إلى آلة لتحصيلها فالسمع مثلا يحتاج إلى أذن قابلة للسمع والعافية لكن هذه الصفة مطلقة فى حق الله تعالى فإنها لا تحتاج إلى آلة لتحصيلها وهكذا وبهذا يتضح عدم وجود صفتين لله تعالى من جنس واحد وأنه قادر بقدرة واحدة ومريد بإرادة واحدة وهكذا فالصفة الواحدة لا تتعدد .

راجع شرح العقيدة الطحاوية ص ٤٠ ط مكتبة الدعوة الإسلامية وراجع أبو بكر الجزائرى عقيدة المؤمن ص ٦٩ ط القاهرة والسنوسية الكبرى للسنوسى وشرح المواقف للسيد الشريف الجرجانى والتفتازانى فى شرح المقاصد فى استدلالهم على صفة الوحدانية .

ليس لهذا الكون إلا إله واحد وأن ما عداه عبد له ، وبهذا يتضح دليل الوحدة فى الذات والصفات والأفعال (١) .

ومما تجدر الإشارة إليه فى هذا المقام أن الله تبارك وتعالى قد وصف نفسه بصفة الواحد وبصفة الأحد وهنا ينبغى أن نقف على الفرق بين هذه الصفة وتلك .

يتضح مما تقدم أن الأحدية : صفة من صفات الله تعالى ومعناها أنه أحدى الذات ، وأنه لا يوصف شيء بالأحدية غيره (٢) ، قال تعالى : « وإلهكم إله واحد » (٣) وقال تعالى : قل هو الله أحد » (٤) .

وقد ورد فى لسان العرب أن الفرق بينهما — أى بين صفة الواحد وصفة الأحد — أن الأحد بنى لنفى ما يذكر معه من العدد ، تقول : ما جاءنى أحد ، والواحد اسم لمفتتح العدد ، تقول : جاءنى واحد من الناس ، ولا تقول : جاءنى أحد ، فالواحد منفرد بالذات فى عدم المثل والنظير ، والأحد منفرد بالمعنى . وقيل : الواحد هو الذى لا يتجزأ ولا يثنى ، ولا يقبل الإنقسام ، ولا نظير له ولا مثيل ، ولا يجمع هذين الوصفين إلا الله عز وجل » (٥) .

---

(١) راجع شرح جوهرة التوحيد للشيخ محى الدين عبد الحميد صـ ٦٢ وما بعدها .

(٢) المعجم الوسيط مادة وحد .

(٣) سورة البقرة الآية ١٦٣

(٤) سورة الأخلاص .

(٥) ابن منظور لسان العرب مادة وحد جـ ٦ صـ ٤٧٨٢ ط دار المعارف .

وقال ابن الأثير فى أسماء الله تعالى الواحد ، هو الفرد الذى لم يزل وحده ولم يكن معه آخر .

وقال الأزهرى وأما اسم الله عز وجل — أحد — فإنه لا يوصف شيء بالأحدية غيره ، لا يقال رجل أحد ودرهم أحد ، كما يقال رجل واحد، أى فرد ، لأن أحدا صفة من صفات الله عز وجل التى استخلصها لنفسه ولا يشركه فيها شيء (١) .

وفى هذا المقام يقول الإمام الرازى : إن لفظ الواحد يمكن جعله وصفا لأى شيء أريد ، فيصح أن يقال : رجل واحد وثوب واحد ، ولا يصح وصف شيء فى جانب الإثبات بالأحد إلا الله الأحد ، فلا يقال رجل أحد ، ولا ثوب أحد ، فكأنه تعالى استأثر بهذا النعت .

أما فى جانب النفى ، فقد يذكر هذا فى غير جانب الله فيقال : ما رأيت أحدا ، الأحد والواحد كالرحمن والرحيم ، قد يحصل فيه المشاركة ، وكذلك الأحد قد اختص به البارى سبحانه وتعالى .

أما الواحد فحصل فيه المشاركة ، ولهذا السبب لم يذكر الله سبحانه وتعالى لام التعريف فى أحد ، فقال : قل هو الله أحد ، وذلك لأنه صار نعتا لله عز وجل على الخصوص ، فصار معرفة ، فاستغنى عن التعريف (٢)

وبعد هذا البيان والتحليل اللغوى لمعنى الوحدانية والفرق بين صفة

---

(٢) المرجع السابق لابن منظور .

(٣) الإمام الرازى شرح أسماء الله الحسنى ، ولوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات ، تقديم وتعليق طه عبد الرؤف سعد ص ٣١١ ط ١٩٧٦ م .

الواحد وصفة الأحد يتضح أن الأحدية لا تطلق إلا على الله سبحانه وتعالى .

أما لفظ الواحد حين يطلق وصفا لله تبارك وتعالى فإنه ينفى عنه كل ما لا يليق بذاته المقدسة ويمكن حصر ذلك فى اتجاهين :

الأول : ما ينفى عنه قابلية الانقسام .

الثانى : ما ينفى عنه الشريك بمعنى الضد المناوىء أو النظير المساوى ، كما قال الإمام الغزالى : فنقول : الواحد قد يطلق ويراد به أنه لا يقبل القسمة ، أى لا كمية له ولا جزء ولا مقدار ، والبارى تعالى واحد بمعنى سلب الكمية المصححة للقسمة عنه ، فإنه غير قابل للإنقسام ، إذ الانقسام فيما له كمية ، والتقسيم تصرف فى كمية بالتفريق والتصغير ، وما لا كمية له لا يتصور انقسامه ، (١) .

وعلى كل ما تقدم فلفظ الواحد فى حق الله تبارك وتعالى ، يفهم منه عدم قابليته تعالى للقسمة فى ذاته وهذا أمر واضح وضوح الشمس فى وسط النهار ، وذلك لأن القابلية للقسمة أو الإنقسام شرطها الأساسى أن يكون الشىء المنقسم ، كما ، والكم لا يكون إلا فى الجواهر — أى الأجسام والأعراض — وقد ثبت بالدليل القطعى أن الله تبارك وتعالى ليس بجسم ولا عرض فهو بالتالى ليس كما ، وإذا انتفت الكمية عنه تعالى انتفى شرط القابلية للانقسام ، وبقى الله واحدا بمعنى أنه ليس قابلا للقسمة كما برهن على ذلك الإمام الغزالى فى قوله السابق وأنه تعالى لا كمية له

---

(١) الإمام الغزالى الاقتصاد فى الاعتقاد الدعوى العاشرة من القطب الأول وراجع الإمام الرازى المرجع السابق صـ٣٠٨ ط الكليات الأزهرية.

ولا جزء ولا مقدار، كما أنه من الأمور الواضحة أن القسمة تقوم على أساس تفريق الكم المجتمع، أو التصرف فيه على نحو يشمله وصف التقسيم، وما لا كم له لا يتأتى فيه قابلية الإنقسام(١).

وعلى هذا فالوحدة تنفي عن الله تعالى الاتصال في الذات بأن تكون ذاته مركبة من أجزاء وذلك يسمى بالكم المتصل، وهو منفي في حقه تعالى، لأن ذاته لا تقبل القسمة ولا التجزئة وليس لها مقدار.

والدليل على نفي الكم المتصل: أنه سبحانه لو كان ذا كم متصل لكان له مقدار فيحتاج إلى مخصص يخصصه بذلك المقدار دون غيره من المقادير الأخرى، والاحتياج يستلزم الحدوث وقد ثبت بالدليل القطعي أن الله تعالى قائم بنفسه غير محتاج لغيره.

ثم يتابع الإمام الغزالي البيان للجانب التنزيهي للحق تبارك وتعالى وأنه لا نظير له فيقول: وقد يطلق — لفظ الواحد — والمراد به أنه لا نظير له في رتبته. كما تقول: الشمس واحدة. أي لا يوجد شمس سواها — والبارى تعالى أيضاً بهذا المعنى واحد، فإنه لا ند له ولا ضد. ثم يقول: فأما أنه لا ضد له فظاهر، إذ المفهوم من الضد هو الذي يتعاقب مع الشيء على محل واحد ولا تجامع — أي أن الضدين هما الموجودان اللذان يتعاقبان على محل واحد، وذلك بمعنى أنه إذا وجد أحدهما ارتفع الآخر عن المحل، ولا يجتمعان بحال من الأحوال معا على محل واحد — وما لا محل له فلا ضد له، والبارى سبحانه لا محل له فلا ضد له (٢).

ثم يدلل على أنه تعالى لا ند له فيقول: وأما قولنا: لا ند له فنعني به أن ما سواه هو خالقه لا غير.. ومعنى هذا انفراد الخالق تبارك وتعالى

(١) الإمام الغزالي المرجع السابق وراجع الدكتور طه الدسوقي حبيشي الجانب الإلهي في فكر الإمام الغزالي ص ٢٢٧

(٢) راجع المرجع السابق نفسه.

بالإيجاد والتأثير وعدم المشاركة له تعالى فى الألوهيه وهذا ما يعبر عنه بنفى الكم المنفصل ، وهذا هو معنى الواحد المقصود بالاستدلال عليه فى هذه الدعوى وأنه لاضد له ولا نظير كما فى عبارة الإمام الغزالى وبرهانه: أنه لو قدر للحق تبارك وتعالى شريك لكان إما مساويا له من جميع الوجوه ، أو أرفع منه ، أو دونه أى أقل ، وليس هناك احتمال فوق هذه الاحتمالات الثلاثة ، وكلها باطلة أى أن كل فرض من هذه الفروض الثلاثة محال ، وعلى هذا فوجود الشريك للحق تبارك وتعالى محال .

أما الملازمه فظاهرة لانحصار الفروض فى هذه الثلاثة وليس هناك فرض رابع كما قلنا .

وأما بطلان التالى وهو احتمال أن يكون لله ند يشاركه فلأنه يستحيل أن يكون لله تعالى ند يماثله فى الحقيقة أو فى الصفات — كما تبين فيما تقدم — مع بقاء التعدد بينهما ، لأن الشيئين المتماثلين من كل الوجوه تماثلا كاملا ، هما فى الحقيقة شيء واحد لا شيئين ، وذلك لأن الاثنينية لا تتحقق بين موجودين إلا إذا كان بينهما إختلاف وتغاير فى الحقيقة ، أو فى الصفات ، أو فى الزمان ، أو فى المكان ، وقد ثبت بالدليل القطعى أن الله عز وجل لا محل له ولا زمان، فهو منزه عن هذا وذلك باعتبار أنه خالقهما كما تبين فيما تقدم ، وإذا افترضنا أن هناك موجوداً يماثله من كل وجه من غير أن يكون هناك مميز بينهما بالمحل أو الزمان فإننا نكون قد افترضنا أمراً يستحيل فى العقل تصوره وهذا ما تفيده عبارة الإمام الغزالى وأنه لو تصور العقل مثل هذا لجاز أن يشار إلى إنسان واحد ويقال : إنه إنسانان بل عشرة ، — بل أكثر من ذلك — وكلها متساوية متماثلة فى الصفة والمكان وجميع العوارض واللوازم من غير فرقان ... فإنهما قديمان(١) .

---

(١) الإمام الغزالى الاقتصاد فى الاعتقاد الدعوى العاشرة من القطب الأول .

ولا شك أن مثل هذا التصور باطل ، لأن المفروض — مادام هناك إلهان — أنهما قديمان . والمكان والزمان ليسا قديمين لأنهما من الأمور الاعتبارية التي ليس لها وجود ذاتي متقرر في أنفسهما ، وهذا ما نادى به المتكلمون حيث يعرفون المكان: بأنه الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم وتنفذ فيه أبعاده ، فهو عندهم نفي محض وعدم صرف ، كما يقررون عدم وجود الزمان ، ويعرفونه بأنه متجدد معلوم يقدر به متجدد مجهول ، فهو لا يعدو أن يكون من الأمور الاعتبارية أيضا ، والقدم والحدوث إنما يكونان من صفات الموجود(١) .

هذا من ناحية ومن ناحية أخرى — فعلى تقدير أن الزمان والمكان أمران وجوديان فهما من العالم — الذي هو كل ما سوى الله تعالى — والعالم حادث ، فالمكان والزمان حادثان(٢) .

وعلى هذا يتضح بطلان أن يكون لله تعالى ند من كل وجه ، وإذن فلا زمان ولا مكان فلا اختلاف بينهما . وهذا التصور باطل ، وإذا بطل الاختلاف بالزمان والمكان والحقيقة والصفات بطل ما أدى إليه وثبتت الوحدانية لله تبارك وتعالى . هذا عن الاحتمال الأول .

أما الاحتمال الثاني : وهو أن يقال : إن لله نداً لا يساويه من كل وجه ، وإنما يتميز عنه بأنه أعلى وأكمل منه في الصفات الإلهية كما في عبارة الإمام الغزالي : «ومحال أن يقال : يخالفه بكونه أرفع منه ... ونحن إنما نمنع العدد في الإله ، والإله هو الذي يقال فيه بالقول المطلق إنه أرفع الموجودات وأجلها(٣) » .

---

(١) انظر المواقف للجرجاني — الموقف الثالث في التنزيهات .

(٢) راجع الإمام الغـــزالي الاقتصاد في الاعتقاد تحقيق الدكتور مصطفى عمران جـ ٢ ص ١٨٢ ط الدار المحمدية .

(٣) المرجع السابق للإمام الغزالي .

ومعنى ذلك أنه كما استحال أن يكون لله عز وجل ند مماثل في الذات والصفات الإلهيـــة ، فإنه يستحيل أيضا أن يكون لله تبارك وتعالى ند أكمل منه فيها ، لأن الأكمل منهما هو الإله الخالق والآخر مخلوق ، وهذا الآخر محتاج إلى خالقه ، وعلى هـــذا فاسم الإله إنما يطلق على أرفع الموجودات وأكملها .

وأما الاحتمال الثالث : فمضمونه أن يكون لله ند أقل منه في الصفات الإلهية كما أشار إلى هذا الإمام الغزالى فى قوله : وإن كان أدنى منه كان محالا ، لأنه ناقص ، ونحن نعبر بالإله عن أجل الموجودات ، فلا يكون الأجل إلا واحداً وهو الإله . ولا يتصور إثنان متساويان فى صفات الجلال ، إذ يرتفع عند ذلك الافتراق ويبطل العدد كما سبق(١) .

وبهذا يتضح بطلان هذه الاحتمالات الثلاثة ، وثبت نقيضها وهو أن الله واحد أحد فرد صمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد. وأنه منفرد بصفات الجلال والكمال .

والحديث هنا يسلمنا لمذهب الثنوية الذين يقولون : لا نريد أن يكون الإله بمعنى أرفع الموجودات وإنما نريده بمعنى الخالق . وعلى هذا فا المانع من أن يكون العالم مخلوقا لخالقين ، أحدهما خالق السموات والآخر خالق الأرض ، أو أحدهما خالق الجمادات والآخر خالق النبات ، أو أحدهما خالق الجواهر والآخر خالق الأعراض ، أو أحدهما خالق الخير ، والآخر خالق الشر . فالمانع من ذلك أى فا الدليل على أن ذلك مستحيل ؟ .

وفى البيان لبطلان هذا وذلك يقول الإمام الغزالى إن توزيع المخلوقات

---

(١) الإمام الغزالى الاقتصاد ، الدعوى العاشرة من القطب الأول .

على الخالقين المفروضين بناء على قول هؤلاء أمر مستحيل وذلك لأن هذه التوزيعات للمخلوقات لا تخرج عن أحد وجهين :

الوجه الأول : أن يتقاسم الخالقان المفروضان جميع الجواهر والأعراض بالتساوى كأن يقال : إن أحدهما قد خلق الأرض بأعراضها وجواهرها ، وخلق الآخر السماء بأعراضها وجواهرها أيضا .

الوجه الثانى : ويتمثل فى أن يختص أحدهما بخلق الأجسام — أى الجواهر — كلها ، ويختص الآخر بخلق الأعراض كلها أيضا .

وفى بيان بطلانهما نقول كما قال الإمام الغزالى وباطل أن يقال : إن بعض الأجسام يخلقه واحد كالسماء مثلا دون الأرض ، فإنا نقول : خالق السماء هل هو قادر على خلق الأرض أم لا . ؟

فإن كان قادراً كقدرته لم يتميز أحدهما فى القدرة عن الآخر ، فلا يتميز فى المقدور عن الآخر ، فيكون المقدور — أى الأثر — بين قادرين ، ولا تكون نسبته إلى أحدهما بأولى من الآخر ، وترجع الاستحالة إلى ما ذكرناه من تقدير تزاحم متماثلين من غير فرق وهو محال »(١) .

وذلك لأنه كلما جاز إتفاقهما جاز إختلافهما ، وكلما جاز إختلافهما جاز لزوم قبولها للعجز ، لأن الاختلاف ملزوم للعجز ، فالقابل له قابل للعجز ضرورة أن القابل لملزوم الشىء قابل للازمه فينتج إذن كلما جاز إتفاقهما لزم قبولها للعجز(٢) .

---

(١) الإمام الغزالى الاقتصاد فى الإعتقاد . الدعوى العاشرة من القطب الأول .

(٢) السنوسية الكبرى — مبحث الوحدانية نقلا عن الدكتور مصطفى عمران فى المرجع السابق .

هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فى توجيه الاستحالة على تقدير وقوع المقدور بين قادرين ، دون أن تكون نسبته إلى أحدهما بأولى من الآخر ، إن ذلك يلزم فيه التخصيص من غير مخصص ، إذ ليس اختصاص أحدهما به بأولى من اختصاص الآخر به ، فإن فرض ثم مخصص لزم حدوثهما المنافى لفرض الألوهية(١) .

وعلى هذا فلا تختص قدرة أحدهما ببعض الجواهر وتكون عاجزة عن خلق البعض الآخر ، لأن ذلك يؤدى إلى العجز كما قلنا وذلك لأن قدرة الخالق تامة تتعلق بجميع الممكنات .

وأما الفرض الثانى : وهو أن يخلق أحدهما الجواهر كلها والآخر الأعراض جميعها فباطل كذلك لأن الجواهر والأعراض متلازمان فى الوجود ولا يستغنى أحدهما عن الآخر وذلك بمعنى أن العرض لا يتصور فى الوجود إلا مع الجوهر وكذلك لا يتصور الجوهر إلا مع العرض لأن الأجسام محل الأعراض المقومة لها فى الواقع وفى الذهن .

فإذا أراد من يختص بالجواهر خلق شىء منها فقد يخالفه خالق الأعراض ولا يساعده بخلق الأعراض اللازمة لتلك الجواهر ، وهذا أيضا ينطبق على خلق الأعراض فقد يمتنع خالق الجواهر على مساعدته فى خلق الجواهر اللازمة للأعراض التى يريد خلقها ، ويؤدى ذلك إلى التمانع ويعجز كل منهما عن خلق ما يريده ، والعاجز لا يكون إلها ومعنى هذا أن فعل كل منهما يتوقف على فعل الآخر ويترتب عليه أن يعجز أحدهما فلا يخلق ما يريد ، وإذا عجزا معاً لا يتم خلق شىء من العالم ، وكيف يعقل حينئذ أن يكون الإله عاجزا ، وهذا يؤدى إلى وجود التمانع والتدافع فلا توجد الجواهر ولا توجد الأعراض ، وذلك لأن التمانع مبنى على اختلاف

---

(١) المرجع السابق .

الإلهين المفترضين على إرادة شيء أو عدم إرادته ، وهذا أمر باطل بالمشاهدة ، فبطل ما أدى إليه وهو افتراض إلهين اختص أحدهما بالأعراض والآخر بالجواهر فثبت نقيضه وهو أن يكون للعالم خالق واحد بجواهره وأعراضه .

وهنا قد يعترض الخصم ويقول : إن الخالقين لا يحدث بينهما اختلاف وأن المساعدة تتم بينهما ، فإذا أراد خالق الجواهر خلق شيء ، ساعده خالق الأعراض بخلق ما يلزم له حتى يتم المراد وهو الخلق القائم على الاتفاق بينهما ، وهكذا إذا أراد خالق الأعراض أن يخلق عرضا ساعده الآخر بخلق ما يلزم له أيضا فما المانع من ذلك ؟ .

وفى هذا المقام يجيب الإمام الغزالى متسائلا : هل هذه المساعدة تكون على سبيل الاختيار أم على سبيل الإجبار أى هل هى جائزة أو واجبة ؟

فإن كانت هذه المساعدة على سبيل الاجبار بمعنى أن خالق الجواهر يخلقها مجبراً عندما يريد خالق الأعراض إيجادها فهـــذا يؤدى إلى أن أحدهما لا يقدر على الترك وهذا يؤدى إلى العجز لأنه مضطر فى الفعل ولا يستطيع تركه حيث لا اختيار له فى ذلك ، وهذا لا يليق بالإله التام القدرة المطلق الإرادة فى الإيجاد . وهذا تحكم لا دليل عليه ودعوى لا حجة لها أما اذا كانت المساعدة على سبيل الاختيار فقد يخلق أحدهما شيئا من الجواهر فيمتنع الآخر عن خلق ما يحتاجه من الأعراض نتيجة لحرية الاختيار الكائنة له ومعنى هذا أن يتعذر الخلق وهنا يتضح أن احتمال اتفاقهما كاحتمال اختلافهما كلاهما مردود ، لأنهما إن اتفقا ، فإن أحدهما إن لم يقدر على مخالفة الآخر لزم عجزه ، وإن قدر لزم عجز الآخر(١) .

(١) راجع للشيخ سعد التفتازانى شرح العقائد النسفية جـ ١ ص ٨٨ ط كردستان العلمية ١٣٢٩ هـ .

وهذا مما يستبعد فى حق الإله وعلى هذا فلا يوجد إلهان ، بل الإله الخالق واحد لاشريك له . يبقى بعد ذلك قول للثنوية القائلين بأن طبيعة الخير مخالفة لطبيعة الشر ، وهذا لا يمنع من أن يكون هناك إلهان مختلفان أحدهما يختص بإيجاد الخير بينما يختص الآخر بإيجاد الشر ؟ .

وهنا يتضح أن القول باختلاف طبيعة الخير والشر قول باطل وذلك لأن الشر ليس شراً لذاته بل لما وراءه من النية والقصد فى الامتثال للأوامر والنواهى وهذا ما تقرره عبارة الإمام الغزالى حيث يقول : هذا هوس ، لأن الشر ليس شراً لذاته ، بل هو من حيث ذاته مساو للخير ومماثل له ، والقدرة على الشيء قدرة على مثله ، فإن إحراق بدن المسلم بالنار شر ، وإحراق بدن الكافر خير ودفع شر ، والشخص الواحد إذا تكلم بكلمة الإسلام انقلب الإحراق فى حقه شراً ، فالقادر على إحراق لحمه بالنار عند سكوته عن كلمة الإيمان لابد وأن يقدر على إحراقه عند النطق بها ، لأن نطقه بها صوت ينقضى لا يغير ذات اللحم ، ولا ذات النار ، ولا ذات الإحتراق ، ولا يقلب جنساً فتكون الاحتراقات متماثلة فيجب تعلق القدرة بالكل ويقتضى ذلك تمانعاً وتزاحماً .

وعلى الجملة كيفما فرض الأمر تولد منه اضطراب وفساد وهو الذى أراده الله سبحانه وتعالى بقوله : « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » فلامزيد على بيان القرآن(١) .

وبهذا يتضح أن الإمام الغزالى قد استوفى البيان الكافى لمن سأل عن الدواء الشافى ببطلان قول هؤلاء الخصوم المتناقضين مع فطرهم بإيراد بعض الشبهات مع وضوح الحق وظهوره وما ذلك إلا لأن هذه الذوات غير واعية بما لديها الأمر الذى ترتب عليه أن لا تعى بما لدى الآخرين .

---

(١) الامام الغزالى المرجع السابق

وهذا ماصوره الإمام الغزالى على لسان الخصوم القائلين بتعـــدد الآلهة لما درجوا عليه من تقليد آبائهم عناداً وجحوداً كما بين ذلك قوله السابق :

وأنه لامزيد على بيان القرآن الكريم كتاب الله المقروء كما هو فى مخلوقات الله الشاملة للكون ومافيه كتاب الله المنظور « بجميع أجزائه وعلى اختلاف عناصره وأوضاعه ... يؤدى وظيفة جسم واحد تتعاون أعضاؤه بوظائفها المختلفة على تحصيل غرض واحد . وهذه الوحدة فى نظام الأفعال دليل على وحدة الفاعل المنظم لها جل شأنه »(١) بصنعه العجيب وإبداعه الشامل وترتيبه المعجز وتدبيره المتقن الذى يقطع بأن صانع العالم واحد لاشريك له وهو الله رب العالمين . وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم .

د . سامى عفيفى حجازى

---

(١) دكتور محمد عبد الله دراز . نظرات فى القرآن ص ١٣٥ ط الرابعة ١٩٧٧ م .

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة

رقم الإيداع بدار الكتب
٢٠٥١ / ١٩٨٩ م